TODO LO NUEVO

GIUSEPPE RENSI

FILOSOFÍA DE LA AUTORIDAD

EDITORIAL DEUCALION

Giuseppe Rensi

FILOSOFÍA DE LA AUTORIDAD

Traducción de Carlos Vallejo

Editorial Deucalion
Buenos Aires 1957

Distribuidora exclusiva:
Librería Hachette S. A.
Rivadavia 745 — Buenos Aires

COLECCION TODO LO NUEVO

Dirigida por Osiris Troiani

1

GEORGES GURVITCH y ROBERT K. MERTON

Sociología del Conocimiento

2

JEAN WAHL

Historia del Existencialismo

3

JACOB L. MORENO

Sociometría y Psicodrama

4

MICHEL CROZIER

La fabricación de hombres

5

JEAN-PAUL SARTRE

Materialismo y Revolución

6

MAURICE MERLEAU-PONTY

Existencialismo y Marxismo

7

KARL JASPERS

Nietzsche y el Cristianismo

8

JEAN-PAUL SARTRE

El negro y su arte

9

FRANÇOIS LE LIONNAIS

Las Ciencias Hoy

10

GIUSEPPE RENSI

Filosofía de la Autoridad

I

PREFACIO

¿Qué se entiende por racionalidad de una constitución política, por solución racional de los problemas políticos? Que nada, en el campo de la vida política, exista como mera fuerza, como imposición, como acto de imperio. Que no se tome decisión alguna cuya razón no reconozcan y aprueben aquellos a quienes concierne. Que toda disposición, en suma, sea libremente consentida, aprobada y querida. Un fenómeno que obedezca a la mera fuerza, que sea consecuencia de un mandato ante el que nos inclinamos por la fuerza que ostenta, pero que consideramos una imposición arbitraria, es un fenómeno ciego, violento, un hecho irracional por excelencia. Rousseau y Kant son los teóricos máximos de un concepto según el cual es menester eliminar toda irracionalidad, que haya identidad entre lo que la razón del individuo encuentra justo, y quiere, y lo que quieren o disponen la ley y el Estado. En otras palabras,

que la ley sea libremente acatada por el individuo, que sea un mandato emanado de su misma voluntad e impuesto por ésta a sí misma. Otro tanto piensan los racionalistas o idealistas menos absolutos que Rousseau y Kant. Presumen que toda realidad es trasparente a la razón, íntegramente reductible a elementos de razón, o de espíritu; y por esó mismo necesitan afirmar su creencia de que el mundo social y político, creación del hombre, lo que Vico llamaría el mundo civil de las naciones, o la gran ciudad del género humano [1], es absolutamente racional.

El liberalismo traspuso este concepto al terreno práctico. A él le debemos el plebiscito, la autodeterminación y especialmente el sufragio universal, al que ha abierto progresivamente todas las compuertas, independizándolo primero del catastro, luego de toda cultura, incluso la más elemental, y por fin del sexo. El último e inevitable paso será el de hacerlo independiente de la edad y establecer que el deseo de ejercitar aquella función atestigua la capacidad de ejercitarla, cualquiera sea la edad en que se manifieste. Porque, ¿cómo determinar una edad que prive del derecho de voto, y no parezca tan arbitraria como ahora la que excluye al que no tiene instrucción, o no es varón?

A su vez, el espíritu revolucionario moderno procede del propósito no ya de ser el inspirador,

[1] GIAMBATTISTA VICO, *Scienza Nuova*, ed. Nicolini, páginas 172 y 184.

sino de realizar íntegramente aquel concepto en la práctica. No es, en sustancia, sino un racionalismo extremo, o un idealismo absoluto. Si el mundo político social (viene a decir) no está aún reducido por entero, y sin residuos, a la perfecta racionalidad, y plenamente resuelto en elementos de razón, puede muy bien ser reducido mañana; mañana —la seguridad es cada vez más viva— se llegará a resolver racionalmente todos los negocios de la política; si hoy permanecen aún en la esfera de los elementos irracionales y ciegos, al primer esfuerzo, al primer cambio decisivo desaparecerán dichos elementos, y la racionalidad penetrará para siempre hasta los rincones más escondidos de esta gran ciudad del género humano, que será entonces la Civitas Dei de la razón y la justicia. El espíritu revolucionario, pues, no hace sino llevar a la práctica lo que el racionalismo filosófico político, o el idealismo absoluto, consideraba ya existente. Quiere convertir al idealismo absoluto en incontrovertible verdad de hecho. Pero ya veremos que el espíritu revolucionario contemporáneo, teniendo como propósito inicial semejante realización de la perfecta racionalidad, o sea de la coincidencia total y definitiva de la voluntad del individuo con la voluntad de la ley y del Estado, llega, en la práctica, a la negación de sí, a la autodestrucción, al absurdo de que está mortalmente imbuído desde el principio, desde la teoría.

¿Es posible esta resolución integral de las re-

laciones político-sociales en elementos racionales, esta eliminación en ellos de la irracionalidad, de los hechos brutales, ciegos, violentos, de la guerra, las decisiones arbitrarias y los hechos de mero imperio? Nuestra respuesta es negativa. Del mismo modo que está muy lejos de ser reductible a la razón o al espíritu la realidad en general, así lo está la realidad humana. Factores irracionales, como los que hemos mencionado, forman parte y formarán siempre, en grandísima medida, de la norma política y social; y la pretensión de que sea, o pueda ser, enteramente compuesta de elementos racionales, fundados completamente sobre la racionalidad, totalmente trasparente y permeable a la razón, no conduce a otra cosa que al aniquilamiento y a la destrucción radical de la misma norma social.

II

SOBRE EL LIBERALISMO

Según Rousseau, el individuo tiene como hombre un voluntad distinta a la que tiene como ciudadano [1]. El interés particular puede manifestarse en él diversamente del interés común. Cada uno de nosotros, en suma, tiene dos voluntades, una dirigida a la propia utilidad —ésta es la que Rousseau llama "voluntad de todos"— y la encaminada al bien público, o común, que es la "voluntad general".

Naturalmente, la voluntad que se manifiesta —o que debe manifestarse— en el voto, es la segunda. Y cuando en el voto de cada cual se obtenga únicamente esta voluntad extrínseca, sucede que la disposición legislativa, la voluntad de la ley, se identifica perfectamente con aquélla, es asimismo voluntad de los distintos individuos y constituye con ella una sola cosa. Dicha voluntad legislativa no es sino la incor-

[1] JEAN-JACQUES ROUSSEAU, *Du Contrat Social*, I.I, cap. VII.

poración de esa misma voluntad del bien común ("voluntad general") existente, junto a la voluntad que tiende en cada individuo al interés privado. Ley y libertad, es decir la libre voluntad del individuo, coinciden por lo tanto,

Aunque no lo parezca, esa perfecta y total coincidencia existe aun cuando la mayoría vota en un sentido y la minoría en otro. Diríase que en ese caso la voluntad de la minoría, aun encaminada al bien común, no se expresa en la ley que no ha querido, pero esto es así sólo en apariencia [2]. Porque en la votación no se pregunta a los ciudadanos si aprueban o no la proposición de ley que se les somete, sino si es o no conforme al bien común, o sea a la voluntad general. De tal suerte que el voto de la mayoría decide lo que es el bien común. Yo, que me he quedado en minoría, porque consideraba al bien común distinto de lo votado por la mayoría, quería sin embargo el bien común. Pero siendo el bien común, precisamente, lo elegido por el voto de la mayoría, lo que ha triunfado en la votación no es sino mi propia voluntad. Por el contrario, si hubiera triunfado mi opinión, se habría hecho lo que yo no quería, puesto que el voto de la mayoría ha probado que el bien común que yo quería era todo lo contrario de lo que yo creía. No se hubiera cumplido entonces mi libre voluntad, y no hubiera habido coincidencia de la ley con mi libertad. Esta coincidencia existe, en

[2] I.B. 1. IV, cap. II.

cambio, cuando al triunfar la opinión contraria a la mía triunfa el bien común, que es mi voluntad.

Kant trasladó esta teoría de Rousseau a la moral, y descubrió en la conciencia humana un nódulo central y profundo, el "verdadero yo" o razón práctica pura, que dicta el deber moral: el imperativo categórico. Los sentimientos, pasiones, afectos y tendencias egoístas que se mueven alrededor del "verdadero yo", no impiden que únicamente con éste se identifique nuestra conciencia real. El mandato moral no es sino una ley que el yo se dicta a sí mismo, ley que emana de la misma voluntad de aquel sobre quien impera, y que se identifica, por lo tanto, con la libertad. Como en el caso de la "voluntad general" de Rousseau, ninguna ciega coacción, ninguna fuerza bruta sujeta a la voluntad. Es la propia voluntad la que se impone su ley, es ella quien la quiere y determina, y forma por lo tanto una sola cosa con la ley.

Por otra parte, este "verdadero yo" quiere siempre el bien moral, así como para Rousseau la "voluntad general" quiere siempre el interés común. Si el "verdadero yo" de cada uno de nosotros no comete errores de opinión acerca de lo que es el bien moral, errores análogos a los que puede cometer la "voluntad general" del ciudadano al determinar el interés general, deberá reconocer como bien moral la misma cosa. En la voluntad del bien moral, todos, si estamos

convenientemente esclarecidos, estaremos de acuerdo; y nos identificaremos, como todos están de acuerdo y se identifican en la "voluntad general" de Rousseau, al menos después que el éxito del voto, estableciendo lo que es el bien común, abre los ojos a la minoría, haciéndole ver su error de considerar como bien común algo distinto de lo que el voto de la mayoría ha mostrado que es el verdadero bien común.

Del mismo modo, pues, el "verdadero yo" kantiano de cada uno de nosotros, si está libre de errores, coincide con el de todos los demás en reconocer y querer la misma cosa como bien moral. Por lo tanto, la norma o ley que impone en mí su acción, la impone igualmente en cada uno de los demás. La acción que prescribe aquél —identificada con el imperativo categórico, con la voz del deber, con el mandato de la moral— es aquella cuya norma vale también para todos los demás "verdaderos yo"; mejor dicho, es aquella cuya norma vale por el "verdadero yo" que existe universalmente, como aquel *uno* en todos; en otras palabras, es aquella cuya norma puede, sin contradicciones, ser erigida en universal.

Pero Kant traslada también la teoría de Rousseau, que es de origen y condición políticos, a su propia filosofía de la política. Según Kant, la idea del contrato social —por encima de la cuestión de si se ha efectuado históricamente—, es la única que permite concebir la legitimidad del

Estado [3], ya que tal idea pone de relieve y establece el principio de que el hombre en el Estado no ha perdido la libertad. Incluso en la dependencia legal es libre, "porque esta dependencia fluye de su propia voluntad legislativa". De aquí deriva que "el poder legislativo puede corresponder únicamente a la voluntad colectiva del pueblo". Este poder, en efecto, no debe poder acarrear injusticia para nadie, ejercitar sobre alguien la acción de una mera fuerza. Para que no se ejerza una imposición brutal, la coacción irracional de una voluntad extraña sobre otra que no la aprueba ni la reconoce como racional, es necesario que cada cual decida por sí las leyes a que debe someterse (autodecisión). En esa forma queda excluída la posibilidad de la injusticia, porque semejante injusticia no puede ser ejercida contra sí mismo, por quien se prescribe a sí mismo la ley, y se dicta su propio mandato: "volenti non fit injuria" es la máxima a la que Kant asocia este concepto suyo. La libertad y la ley coinciden; ésta nace de aquélla. "Únicamente, pues, la voluntad concorde y colectiva de todos, en tanto cada cual decida la misma cosa para todos y todos la decidan para cada uno; por lo que únicamente la voluntad del pueblo puede ser legisladora". Decidirán todos la misma cosa, porque, como se ha visto, la razón práctica, o sea lo que Rousseau llama la "voluntad general", quiere en todos la misma cosa, el

[3] KANT: *Doctrina del Derecho.*

bien común, y si está libre de errores lo considera en todos, por añadidura, incorporado en el hecho mismo[4]. De ahí que los votantes han de estar todos conformes al votar la ley: si no lo estuvieran nacería entre unos y otros una cuestión de derecho. Es decir, no quedaría ya determinado lo que es derecho, pues los unos no reconocerían como derecho lo querido por los otros, y viceversa. Por lo tanto, si tal o cual cosa considerada por éstos o aquéllos como derecho, entrase en vigor, sería para aquéllos o éstos una coacción externa, una fuerza bruta que se impone *ab extra*, y no derecho reconocido y aprobado por aquel sobre quien impera. Sólo otro principio superior de derecho podría establecer cuál de los dos derechos considerados como derecho por los unos o los otros lo es verdaderamente. Pero ¿dónde encontrar ese principio superior?

Para que tal concordia se afirme, no es menester, según Kant, que la ley sea efectivamente votada[5]. La idea de contrato social, considerada como idea de razón, si no como hecho histórico, requiere simplemente que el legislador dicte leyes tales que puedan originarse en la voluntad unida de todo el pueblo. Una ley es injusta cuando es imposible pensar que el pueblo entero pueda aprobarla. Por ejemplo, una ley según la cual algunos propietarios, con exclusión de

[4] Van der Verhaltnis *der Theorie zur Praxis*. Último período antes de la *Folgerung*.

[5] Van der Verhaltniss, etc. *Folgerunt*.

otros que se encuentran en iguales condiciones, hayan de soportar los impuestos de guerra, es injusta, porque es imposible pensar que tal ley sea querida por todos, incluso por aquellos propietarios sobre quienes pesa únicamente. Una ley es justa, por el contrario, o sea conforme a la "voluntad general", sólo si es posible pensar que todo un pueblo pueda unánimemente quererla. Por ejemplo, una disposición legislativa que ordene una guerra determinada es justa porque es posible pensar que esa guerra sea unánimemente querida por todo un pueblo. La unanimidad está, pues, para Kant, en su mera posibilidad, en el mero hecho de que se pueda, sin caer en el absurdo, pensar que una cierta disposición sea unánimemente querida. Sobre esta mera posibilidad, o sea sobre la mera posibilidad de imaginar, sin incurrir en contradicciones, que la voluntad de cada individuo es la misma voluntad que se ha realizado en la ley, funda Kant la identidad efectiva de ley y libertad, la idea de la ley como emanada de la libertad individual e impuesta por ésta a sí misma.

Tales son los fundamentos filosóficos del racionalismo político, que trasladado a la práctica toma el nombre de liberalismo. Fundamentos que los racionalistas o idealistas absolutos de hoy repiten sólo con variaciones de formulación o de detalle, convencidos de que toda realidad, y más aún la humana, es racional y que, por lo tanto, siempre es o debe ser posible una solución racional de todos los problemas.

Para que estos problemas políticos puedan ser resueltos racionalmente, sin la intrusión de elementos irracionales, como la fuerza o la arbitrariedad, se necesitan una sistematización política y un conjunto de instituciones y prácticas tales que con ellas, y mediante ellas, la voluntad del individuo y la voluntad de la ley sean una misma cosa, es decir, que la ley y el Estado emanen de la voluntad del individuo.

Sin embargo, afirma la mayor parte de los filósofos del racionalismo puro, no es necesario que la ley sea votada por todos los ciudadanos para que se identifique con la voluntad del ciudadano. Esta identidad no aparece a simple vista, pues no reside en ese estrato superficial y caprichoso de la voluntad que se manifiesta mediante el voto, sino en una voluntad más profunda y auténtica que puede afirmarse, incluso, independientemente del voto.

Con todo, el liberalismo propiamente dicho —es decir, el movimiento que se propone realizar la filosofía política racionalista en el terreno de los hechos— quiere que la identidad de la voluntad del individuo con la ley y el Estado sea no ya solamente implícita, deducida oscuramente de una voluntad profunda y oculta del individuo, sino clara, explícita, indiscutible. Por lo tanto, necesita crear instituciones, cada vez más numerosas y dóciles —sufragio universal, parlamentarismo, referéndum, iniciativa, plebiscito, autodecisión— que permitan identificar cada vez más fácil y completamente la voluntad

del individuo con la ley y el Estado. Instituciones que traduzcan en la práctica la filosofía política racionalista, eliminando toda solución de autoridad, toda ley o decisión que surga de la imposición de una voluntad sobre otra. Instituciones que consagren, por lo tanto, la idea de que el pueblo realiza el bien común, la ley, el Estado, haciendo lo que quiere, queriendo soberanamente, autodeterminándose, sin sufrir la acción brutal, ciega, irracional de la coacción. Desechado así completamente el hecho irracional de la fuerza, que constriñe una voluntad a inclinarse ante un acto arbitrario y de imperio al que no da su adhesión, la filosofía política rousseau-kantiana pasa real e íntegramente a los hechos, es decir, a resolver todos los problemas políticos racionalmente.

El radicalismo positivista de Mill, el radicalismo y liberalismo extremos de Spencer, ofrecen caracteres que permiten clasificarlos en este concepto racionalista. Mill hace coincidir el interés bien entendido —el cual siendo interés del individuo, no puede sino ser una libre voluntad— con la ley moral. Spencer opina que, si no ahora, al menos en una futura ordenación social, vendrá un estado en que el egoísmo —libre voluntad del individuo— y el altruísmo —ley moral— "serán conciliados de modo que el uno se confunda con el otro" [6]. Pero, para demostrar que el racionalismo desemboca finalmente en el anar-

[6] SPENCER: *Las bases de la moral.*

quismo, es interesante notar cómo la identidad de libre voluntad y ley, y precisamente en la dirección spenceriana, es proclamada explícitamente por Kropotkin: "Nosotros no tememos decir: haz lo que quieras y como quieras, porque estamos convencidos de que la inmensa mayoría de los hombres, según vayan siendo cada vez más iluminados y se liberen de los impedimentos actuales, hará y obrará siempre en una cierta dirección útil a la sociedad" [7].

Ahora bien, todas estas sistematizaciones, muy bellamente compuestas y armonizadas, carecen de todo fundamento real. El mundo humano racional es un mundo humano imposible.

[7] KROPOTKIN: *La moral anarquista.*

III

LA UNANIMIDAD

El primero de los supuestos imposibles que sustentan la teoría de la unanimidad, es el de que la ley puede, más aún, debe —para ser ley racional— ser votada, o al menos querida, unánimemente por todos.

Si no hay unanimidad en la votación, se convierte en ley lo que como tal ha querido la mayoría, es decir, la ley que la minoría no quería. Tal ley no es aceptada racionalmente, ni consentida, ni aprobada por la minoría, sino que se impone a su razón, a su voluntad, como un hecho brutal, como una fuerza ciega. No hay ninguna diferencia cualitativa —sí sólo una cuantitativa— entre tal ley y una disposición impuesta a todo un pueblo por un tirano apoyado por las armas de mercenarios extranjeros. Tan irracional es lo uno como lo otro. La ley, la constitución política, El Estado, para ser racionales, deben ser unánimemente votados, o al menos queridos; si esto es imposible, el racionalismo

hace imposible la ley, la constitución política y el Estado. Estos podrán existir fundándose tan sólo en la irracionalidad, asumiendo elementos claramente irracionales, como la imposición de unas voluntades sobre otras.

Claro está que la filosofía política racionalista intentó y continúa intentando subterfugios para sustraerse a esa conclusión; el más deshonesto es, sin duda, el escogido por Kant. Para considerar que la unanimidad existe —dice Kant— no es necesario que ésta resulte del voto; basta que las disposiciones promulgadas por el gobierno sean tales que se pueda *sin absurdo* considerar que todos los ciudadanos las quieren.

Pero toda cuestión política admite siempre soluciones y direcciones diversas, y aun opuestas, que se presentan ante la voluntad del pueblo, o de cada individuo, como hechos igualmente susceptibles de ser elegidos. No habrá, por lo tanto, identificación entre la voluntad de los ciudadanos y la voluntad de la ley, cuando no son los propios ciudadanos quienes escogen una, entre las muchas leyes igualmente elegibles. No basta, como quiere Kant, que sea la voluntad del gobierno la que haga de una de las soluciones susceptibles de ser elegidas la ley por el consenso público.

Teniendo el pueblo, el conjunto de los ciudadanos, e incluso la mayoría de ellos, en el mismo instante y sobre una sola cuestión precisa, las voluntades más contradictorias, Kant extrae la absurda consecuencia de que, cualesquiera de

estas voluntades pueden atribuirse indiferentemente al pueblo, a los ciudadanos o a la mayoría de éstos. Por lo tanto, el gobierno, ordenando indiferentemente la paz o la guerra, estatuyendo el divorcio o el matrimonio indisoluble, introduciendo la propiedad privada o el colectivismo, realizaría siempre la voluntad del pueblo. La supuesta coincidencia de la voluntad individual con la voluntad de la ley se reduce a la arbitrariedad concedida al gobierno para juzgar a su entender lo que se pueda, *sin absurdo,* considerar querido por el pueblo. De este modo, cualquiera podría hacer pasar como ley querida por todos, la decisión propia sobre lo que *puede* ser ley unánimemente querida. Incluso la voluntad del tirano sería voluntad general.

El subterfugio usado por Kant para simular la coincidencia de la voluntad con la ley, así como la universalidad del juicio estético y del deber moral, consiste en deducir de la universalidad real de estos juicios una pretendida universalidad de derecho. Es decir, de la exigencia que tiene mi juicio de ser universal, se deduce que éste lo es de derecho, que debe serlo, o al menos, debiera serlo. En el fondo del concepto estético y ético de Kant, como en el político, hallamos la idea de la universalidad o unanimidad; pero en los tres casos obtenida con el mismo expediente ficticio y equívoco.

Pero estos escritores recurren todavía a otro subterfugio para intentar sustraerse a la consecuencia de su propio principio: consiste en fin-

gir que hay unanimidad cuando no la hay, y en eludir la necesidad —mortal para su doctrina, porque la vuelve imposible— de que la unanimidad exista verdaderamente, en la esfera de los hechos y no sólo en la formación artificial, arbitraria e irreal que les confiere su pensamiento.

Este segundo subterfugio es el que ya encontramos en Rousseau [1]. Como ni aun el "contrato social" logrará el consentimiento universal, y siempre habrá alguien —un acérrimo misántropo, un anacoreta— que votará en contra, Rousseau dice que el consentimiento y la adhesión al Estado, por aquellos que incluso votaron en contra, se da por el hecho de que continúen viviendo en el país. "Habitar el territorio quiere decir someterse a la soberanía".

El mismo subterfugio practica Fichte [2], otro de los corifeos de tal doctrina. También él reconoce explícitamente que el principio de esa doctrina requiere "no la validez legal del voto de la mayoría, sino sólo el de la unanimidad". Como esta unanimidad es de hecho imposible, Fitche tratará de plasmarla de nuevo en idea: aquellos que no quieren someterse a una mayoría notable (digamos de siete octavos o más) cesan de ser miembros del Estado y "así se realiza la unanimidad".

Pero tampoco triunfa esta segunda escapatoria. Cuando una ley es aceptada por el ciudada-

[1] ROUSSEAU: *Du Contrat Social*, L. IV, cap. II.

[2] FICHTE, *Grundlage des Naturrechts* etc. en *Werke, Leipzig, 1908*. Vol. II. Pág. 115.

no sólo bajo una terrible presión —para resistirse debe abandonar su patria, romper comunidades de afectos y de relaciones sociales, arruinar sus intereses, salir desterrado—, ya no se puede seguir diciendo que la ley es, según la teoría requiere, libremente querida. O aceptación de la ley o destierro, tal es el dilema que el racionalismo político impone al ciudadano. Exactamente el mismo dilema que le impone el tirano. Si diciendo: "el ciudadano que no se expatria se entiende que adhiere", se pudiese deducir legítimamente la unanimidad, ésta existiría siempre, aun bajo la peor de las tiranías, porque siempre se podría decir igualmente: el ciudadano que no quiere los tormentos, la muerte, la prisión, se adhiere a lo que place al tirano. En este último caso es evidente que falta la libre adhesión requerida por la filosofía racionalista; pero es también evidente que falta en el primer caso, aunque tal filosofía finja no darse cuenta.

Para impedir que su racionalismo choque contra el escollo de una unanimidad real, los escritores posteriores de esta tendencia crearon nuevas formas, apocalípticas en los secuaces italianos del idealismo absoluto o del idealismo actual, más claras en los escritores ingleses, como Green y Bosanquet [3].

Para que —dicen, repitiendo a Kant— haya identidad entre la voluntad del individuo y la

[3] GREEN, *Principles of Political Obligation*. BOSANQUET, *The philosophical Theory of the State*.

legislación, o el sistema de derecho o el Estado, no es necesario que el hecho de ser éstos queridos por aquél, se manifieste en la forma superficial, caprichosa, accidental del voto. Luego, prolongan y perfeccionan el expediente kantiano, desarrollan y profundizan a Rousseau: legislación, sistema de derecho, Estado pueden ser queridos por una voluntad más profunda, más real, más sustancial que la voluntad superficial que manifiesta el voto. Por eso, aun sin saberlo y contra su propia manifestación verbal, todos los ciudadanos pueden estar de acuerdo, unánimes, con la legislación, el sistema de derecho, el Estado. La esencia de la sociedad política —un poder que garantice a todos ciertos derechos y ciertas libertades— es querido por todos unánimemente, con su voluntad sustancial y profunda. Nunca se va contra ello, aun cuando se combata al gobierno, aun cuando se desapruebe con la palabra o con el voto una disposición suya. El sistema de instituciones políticas y sociales —familia, escuela, organismos de la justicia civil y penal, ordenamiento de trabajo, cualquier forma de propiedad, etc.— son queridos por todos, con aquella su voluntad íntima y real.

Más exactamente, son la incorporación de esa voluntad racional de todos, aunque se pueda no ser concientes de ello; aunque nuestra voluntad profunda, incorporada a esas instituciones en cada uno de los azarosos momentos que atravesamos, pueda parecernos que no es la nues-

tra. Son la incorporación de la voluntad racional o real de todos, porque sin ellas nuestra vida —que se realiza únicamente en una actividad familiar, profesional, cultural, científica, artística, política, etc.— quedaría privada de todo desarrollo, en el estado del germen que no ha podido fructificar. Tal es, pues, el sentido profundo que se contiene en la doctrina de que el Estado y la ley están fundados en el libre consentimiento de los ciudadanos. Bella idea que, a primera vista, proporciona una gran satisfacción, e incluso, si se cultiva interiormente con cierto calor, con un poco de entusiasmo juvenil y con un prurito de místico arrebato, pueden dar una sociedad permanente; pero si la consideramos con fría y sobria crítica no se sostiene un solo instante.

El cepo filosófico que en ellas se esconde es el de la genericidad, es decir la transfiguración del formalismo —que, como más adelante se demostrará, es una misma cosa con el relativismo y el escepticismo— en "absoluto" y en "universal".

Del mismo modo que Kant hiciera meramente formal la idea del deber, y antes que él —según se verá luego— ya Rousseau había recorrido íntegramente el camino del formalismo, transformando en elemento apenas formal la "voluntad general" y el "bien común", estos pensadores hacen otro tanto con la idea de "Estado" y de "instituciones". Vacían esta idea de todo contenido concreto, de todo carácter particular, y

la vuelven un puro contorno que cualquier contenido —por diverso y aun opuesto que sea— puede asumir en sí, como simple forma. Vuelven a crear lo "universal" en el sentido del "realismo" medieval, que creaba la "caballidad", el caballo en general, sin determinaciones específicas, y que era la forma o contorno asumido indiferentemente por todo caballo, cualesquiera fuesen sus características particulares. Estamos todos de acuerdo en nuestra profunda voluntad, en querer ese Estado en general —nos dicen. Somos unánimes. El Estado en general es unánimemente querido; él es, pues, la voluntad de cada individuo; en él, libre voluntad y voluntad de la ley forman una sola cosa.

El mal está en que el Estado en general no tiene más existencia real que el caballo en general o la caballidad aparte de cada caballo. Sólo existen Estados con caracteres concretos y particulares: monarquía o república, propiedad privada o colectiva. Para que la unanimidad no fuese un vacío, sería necesario que todos quisieran, no las instituciones-forma, no el Estado-forma, el Estado en general, el Estado puro nombre, sino tales o cuales instituciones, tal o cual Estado. Todos quieren un Estado y unas instituciones —admitámoslo—, pero basta preguntar: ¿qué Estado?, ¿qué instituciones? Y vemos desvanecerse inmediatamente la artificiosa unanimidad. Además, si las instituciones particulares, bajo las cuales vivo, no son las que yo quiero, estoy viviendo bajo la incorporación

en ley de una voluntad ajena a la mía, que para mí es mera fuerza, y no racionalidad. De suerte que me someto a uno de esos actos de pura autoridad, de puro imperio, que el racionalismo político pretende que han desaparecido de la gran ciudad del género humano, precisamente porque en ellos se manifiesta la irracionalidad.

Todos los Estados en que vivimos y en que siempre han vivido los hombres, fueron y son Estados determinados, queridos y reconocidos racionales por algunos de los que en ellos viven, pero *no* queridos *ni* reconocidos racionales por todos. Aunque la impugnación parta de uno solo, la situación, cualitativamente, no cambia. Toda monarquía tiene sus republicanos, toda religión sus herejes, toda propiedad privada sus comunistas, y viceversa.

Pero el formalismo de los escritores racionalistas es todavía más insuficiente. El Estado de "forma" conseguido por ellos, no basta ni siquiera para fundar apenas la apariencia de la universalidad y unanimidad del querer. Ni siquiera el Estado en general es querido por todos, como lo prueba la presencia de los anarquistas rigurosos y consecuentes, de los stirnerianos. Ni siquiera la familia en general es querida por todos, como lo prueba la presencia de sostenedores del amor libre, o de ascetas. Tampoco la sociedad en general es querida por todos, como lo prueba la existencia de anacoretas, eremitas, etcétera. Ni la propia humanidad, ni la propia vida, reúne en sí la unanimidad del querer, co-

mo lo atestigua el pesimismo schopenhauriano. Sería, pues, necesario formalizar aún más. Seguir por el camino del formalismo, más allá del Estado en general; ni república ni monarquía, socialista ni burgués. Más allá todavía de la familia en general: ni poligámica ni monogámica, disoluble ni indisoluble. Sería menester, para presentar la unanimidad como existente, alcanzar una fase de formalismo en que apareciese, sin posibilidades de velo alguno, la nada absoluta.

Pero, puesto que la existencia de una minoría que niega y no quiere el Estado y las instituciones, o al menos ese Estado y esas instituciones dadas, es una circunstancia que se da siempre, resulta que la racionalidad haría imposible al Estado, porque exigiría que éste, como Estado particular, fuese reconocido racional y querido por todos los individuos: cosa imposible. De donde resulta que ningún Estado puede constituirse y regirse sino como imposición de algunas conciencias (para las cuales el Estado corresponde verdaderamente a sus voluntades, o sea para las cuales existe verdaderamente la identidad de la voluntad del individuo con el Estado) sobre otras conciencias para las cuales no existe tal identidad, y para las cuales el Estado no es un hecho racional sino de pura fuerza. Puesto que en eso reside la irracionalidad, es necesario admitir que todo Estado se funda en los elementos irracionales de la fuerza, la imposición, la sumisión coaccionada y ciega de algunas con-

ciencias. Por eso, Stirner, que representa el punto lógico de llegada del racionalismo, afirma que *jeder Staat ist eine Despotie sei nun Einer oder Viele der Despot*[4]. Tiene, por lo tanto, desde el punto de vista racionalista, plena razón para exigir la supresión de todo Estado. Por eso ya Hippias, liquidando anticipadamente la teoría de la identidad de ley y libertad, decía: ο δε νομος, τυραννος ὢν των ἀνθρώπων.

Vamos ahora a arrancar de raíz el subterfugio de la "genericidad" —del formalismo enmascarado de "universal" o de "absoluto"— con que el racionalismo político cree plasmar de nuevo la unanimidad que necesita con sólo reconstituirla imaginativamente, sin caer en la cuenta de que es una y otra vez desmentida por los hechos.

4 STIRNER, *Der Einzige und sein Eigenthum. Leipzig, 1891* pág. 228.

IV

LA UNICIDAD DE LA "VOLUNTAD GENERAL" O DEL "BIEN COMÚN"

Como hemos visto, Rousseau declara que la existencia de mayoría y de minoría en una votación es un hecho sólo aparente. En realidad, según él, hay identidad de voluntades, unanimidad, puesto que también la minoría quería el bien común y el bien común ha sido afirmado por el voto de la mayoría. Todos, por lo tanto, están de acuerdo.

Con eso Rousseau se coloca en el punto de vista exclusivamente formal que luego Kant extendió a otras esferas de pensamiento. Rousseau vacía la idea de bien común de todo contenido concreto y la reduce a una pura forma que puede unirse a los más opuestos contenidos, una coloración que puede definir a las más opuestas representaciones, un puro nombre que puede ser atribuído a los más opuestos hechos concretos. Todos estaremos de acuerdo; por lo tanto, la unanimidad existe. Eso es lo que hace Rous-

seau con el "bien común" y la "voluntad general"; Kant con la idea del deber; los idealistas italianos (Croce, Gentile) con las ideas de bello, verdadero, útil, bien, y con las respectivas "síntesis a priori", estética, lógica, utilitaria y ética. Éstas son naturalmente universales y absolutas, como que son el nombre, la definición verbal, que el espíritu continúa aplicando a los más diversos y opuestos contenidos o hechos concretos que pasan ante él. Pero es un absoluto y un universal de puro nombre. No han hecho otra cosa en suma que erigir la "caballidad", separada y aparte de los caballos en particular.

El bien común de Rousseau, entendido como bien común en general o sea como puro nombre, es una vana generalización, un verdadero *flatus vocis* Lo que se quiere, en verdad, no es el puro nombre, el sonido de las sílabas "interés común" —en el que todo es concordia, universalidad del querer, unanimidad—, sino un determinado objeto que encarna, constituye y es el bien común, pero acerca del cual la universalidad del querer, la unanimidad, no existe. Mi voluntad de bien común no se dirige al nombre sino a un objeto individualmente caracterizado, diverso de todos los demás y encarnado en un hecho determinado. No puede surgir más que en tal encarnación, y cualquier existencia suya, fuera de la encarnación en un objeto particular, no es más que obra de la pura abstracción. Del mismo modo que es pura abstracción figurarse la existencia de un bien común en general del

que serían especificación los más opuestos conceptos del bien común, de un *bien común-nombre*. Es pura abstracción hablar de una "voluntad general" que no sea voluntad dirigida a este o aquel hecho concreto, considerado como bien común, sino dirigida a ese abstracto, genérico o inexistente bien común verbal.

La conjunción o incorporación de la idea y de la voluntad de bien común en el objeto que la debe encarnar y la hace existir, se realiza en los objetos más chocantes e incompatibles y en las direcciones más diversas. Un partido, por ejemplo, quiere el bien común, y tal idea incorporada por él a la paz o a la propiedad colectiva, existe tan sólo en esa incorporación. Otro partido quiere también el bien común, pero incorpora tal idea a la guerra y a la propiedad privada. Es absurdo imaginar, como Rousseau, que, derrotado el primero, reconocerá que el bien común ha sido determinado por el voto de la mayoría como guerra y propiedad privada, y que otorgará por consiguiente su apoyo al otro partido, porque ambos quieren el bien común. Esto podría suceder únicamente si el "bien común" fuera, según el abstraccionismo antes criticado, algo separado de todos los hechos y objetos, y sin embargo algo existente al menos para poder ser objeto de mi voluntad. Pero tal bien común, pura forma, puro marco sin cuadro, puro nombre, no tiene existencia para nadie. Si la mayoría rechaza el objeto en que para mí se realiza el bien común, hiere mi bien común, y yo no

puedo refugiarme en el puro nombre "bien común" que para mí no tiene existencia fuera del hecho al que yo lo unía. Por lo tanto, el voto de la mayoría hiere precisamente mi idea de bien común; la niega y no puede ser para mí sino la afirmación del daño común, tal como si la mayoría hubiese dicho explícitamente: "Quiero el daño común". Nunca podré estar de acuerdo con la mayoría, porque ambos usamos el mismo nombre de "bien común" para hechos completamente distintos, porque ambos empleamos el mismo marco para poner dos cuadros diferentes. Semejante acuerdo, tal unanimidad o universalidad de deseos, se mostrará siempre con la misma ironía expresada por Francisco I, al decir que él y su hermano Carlos tenían la misma voluntad, porque ambos querían Milán. No podré, pues, reconocer ninguna unanimidad. Acataré el voto de la mayoría, no porque adhiera a él y lo reconozca justo, sino porque es la mayoría y los más tienen la fuerza y la autoridad. Me rendiré, por lo tanto, a uno de los actos de mero imperio que el racionalismo político pretende excluidos, y que por todos los medios intenta encubrir, pero cuya presencia es inalienable, inevitable y permanentemente necesaria.

Las minorías, por el hecho de serlo, nunca han reconocido su error en la designación del hecho que para ellas encarna el bien común. Todo lo contrario, cuanto más condenada se ve la voluntad y la razón de la minoría por el voto, el desprecio o las persecuciones de la mayoría, tan-

to menos reconoce que el bien común es el hecho que la mayoría indica como tal. Por el contrario, se obstina en creer que sólo por una desgraciada aberración de los más, son los menos los que comprenden la verdad, y encuentra tanto más moral, tanto más noble, como en todos los tiempos lo demuestra el caso de los herejes, su persistencia en creer que el bien común es lo que considera como tal su minúsculo grupo. La minoría nunca puede rendirse, no sólo exterior sino tampoco interiormente; haciéndolo, obraría de modo inmoral y contra su conciencia. La conciencia permanece firme en su verdad con tan íntima e irresistible evidencia como el pensador, Colón o Galileo, que ha descubierto una nueva verdad; y aunque sea negado y befado por la mayoría, no se rinde a los más que no ven; él sabe que su visual, aunque aislada, es la única adecuada a la razón, la única que debiera ser universal, y rindiéndose mentiría a la razón.

La unanimidad, el acuerdo, la universalidad del deseo, necesaria para que las cosas políticas sean racionales y se desarrollen racionalmente, no existe, pues, nunca. Siempre hay una escisión que no se puede disimular; de nada vale diluirla en la universalidad de aceptación de un puro nombre, del bien común como nombre. Por el contrario, lejos de hermanarnos, de unirnos, la idea del bien común es precisamente lo que nos separa más profundamente, puesto que hace la oposición de nuestros puntos de vista más áspera

e insanable, y tanto más cuanto mayor sea nuestra buena fe. Porque nuestra aversión más violenta, nuestra indignación, nuestro odio, se dirige precisamente contra quien profesa, con tan buena fe, sinceridad y pasión como nosotros, un concepto del bien común opuesto al nuestro. Contra quien sostiene con calor y tenacidad que el bien común es la guerra, mientras para nosotros lo es la paz, o la propiedad privada mientras para nosotros lo es el comunismo. Esta escisión separa no ya, como se quiere hacer creer, nuestros deseos superficiales y accidentales, sino nuestras voluntades profundas, vitales, "sustanciales", "reales", porque para ellas la forma "bien común" sólo cobra vida en un hecho o en un objeto. y éstos son distintos para cada uno.

Como la visión del bien común de la minoría continúa, pues, siendo para ella la razón, su sometimiento al parecer de la mayoría es la opresión de una conciencia por algo que ésta continúa considerando irracional, aunque sea racional para la mayoría. El racionalismo político requiere que la ley que impera sobre cada individuo sea la ley que éste requiere y se da a sí mismo; aquí nos encontramos ante un hecho irreductiblemente irracional, pero indispensable a la vida política, porque la existencia de mayorías y de minorías es eterna, imposible de eliminar, y por la necesidad de que la ley tenga efecto aun no siendo reconocida ni aprobada por todos.

A quienes sostienen que el espíritu no es uno y universal, sino disgregado, puesto que los hom-

bres tenemos distintos puntos de vista acerca del bien, la justicia, la verdad, la belleza, los dogmáticos del idealismo absoluto los acusan de no saber elevarse del punto de vista empírico al trascendental, de confundir la psicología con la lógica, de aferrarse groseramente a la confusión del espíritu con las conciencias individuales. Pero éstas son frases usuales, tan imponentes como vanas, que no tienen, ni en la mente de quien las pronuncia, ningún significado.

Veamos cómo llegan los dogmáticos al concepto contenido en sus proposiciones. La conciencia individual —único punto en que surge a la luz una actividad espiritual, pensante, juzgadora—, formula convicciones, pronuncia juicios, o sea las llamadas síntesis a priori. Ahora bien, los dogmáticos extraen esa actividad pronunciadora de juicios, o sintética a priori, de las conciencias individuales, sólo en las cuales existe, como se extrae la caballidad de los caballos, es decir despojándola de todas las contingencias que asuma en las conciencias individuales, y crean la actividad sintética en general, el caballo en general. la caballidad. Esta actividad sintética en general es colocada en una especie de empíreo, de reino ideal, como una verdadera idea-arquetipo platónica, que no cambia, que no perece; es una, es eterna, y sus múltiples y transitorios objetos de acá abajo son siempre defectuosas copias de ella.

Pero quien no se deja alucinar por la niebla de las hermosas frases, pronto descubre que el

espíritu, o síntesis a priori, esa cosa pomposa que los dogmáticos creen una maza de Hércules capaz de deshacer toda objeción, es, por el contrario, una maza de cartón. Del mismo modo que la caballidad no existe fuera de cada caballo y es sólo cada caballo, así el espíritu, o la síntesis a priori, no existe sino en las conciencias individuales, de las que la han abstraído escolásticamente, y es tan sólo esas conciencias individuales. Por lo tanto, no tienen más que la existencia varia y multiforme de las mismas conciencias individuales. Es tantas síntesis como conciencias individuales hay. No es más que el juicio o el parecer individual —ya semejante, pero siempre con matices diversos, ya diferente— de las conciencias individuales.

La tentativa de acercarse por esta vía al absoluto, a la universalidad que les falta a las conciencias individuales, no es más que un parto de la más vieja metafisiquería, y los dogmáticos del idealismo absoluto, al tiempo que se sirven de ella, la condenan cuando la descubren en el platonismo o en el escolasticismo.

No obstante, esta desdichada tentativa de hacer desaparecer el significado del conflicto de nuestros diversos puntos de vista acerca del bien común, de lo moral, de lo justo, de lo verdadero, comprobamos que tal conflicto significa, por el contrario, escisión del espíritu, de la conciencia, de la Existencia no de una sola razón, de un solo espíritu, sino de varios y diversos

"ejemplares" de espíritu, de razón, de conciencia.

Comprobamos, asimismo, que los hechos de mera imposición, o elementos irracionales, serán siempre necesarios a la existencia del mundo civil y político, puesto que nunca puede haber unanimidad y siempre será necesario imponer a las conciencias, al espíritu, a la síntesis a priori, a la razón, algo que no reconozcan como racional.

V

LA VOLUNTARIEDAD DEL ERROR

Pero en casi todos los tiempos, los dogmáticos del racionalismo y del idealismo han encontrado otro subterfugio. Hay divergencias —confiesan— pero únicamente porque se *quiere* errar. Si todos fuesen iluminados y rectos, e hiciesen lo posible por penetrar sinceramente en las ideas y alcanzar la verdad; si no se sometieran a las pasiones, a los intereses personales, a los prejuicios; si no alterasen de intento su visión, todos estarían de acuerdo en la voluntad "sustancial", "real", profunda, y ésta, libertada de ese ofuscamiento deliberado, podría salir a la luz y ser la que decide. Entonces habría unanimidad. Tal es la teoría de la voluntariedad, o como ahora se dice con mayor preciosismo, la "atereoticidad del error" [1].

[1] CROCE, *Filosofia della Pratica*, pág. 43. *Lógica*, pág. 328 y siguiente.

Nosotros afirmamos, por el contrario, que no sólo es imposible decir que todos los errores son voluntarios, es decir, culpablemente queridos, sino que, las más de las veces, no se puede siquiera decir, en nuestras más vitales cuestiones políticas, religiosas, filosóficas, de qué lado está el error.

Quien pronuncia la proposición: "el que yerra, yerra porque quiere", no la dirige nunca, naturalmente, a sí mismo; no se imagina que también él puede hallarse en estado de error, y de error voluntario. Siempre dirige la intención de su frase, concientemente o no, contra los demás, contra quien no piensa como él. La verdadera significación de la frase es, por lo tanto, ésta: quien piensa de manera diferente que yo, yerra, y su diferente manera de pensar es fruto de no saber vencer los prejuicios, los intereses, etc.; en suma, es cosa voluntaria. Pero uno no advierte que el otro, a quien va dirigida la frase, está tan convencido como el que se la dirige, y con el mismo derecho, de estar en lo cierto; el otro también puede suponer, por ende, que quien no piensa como él yerra con error voluntario. Si por ambos lados existe la misma convicción de que el otro está en error y en error voluntario, y si semejante convicción no tiene en ninguna de las dos partes mayor autoridad o justificación que en la otra, no hay manera de determinar quién tiene el derecho de pronunciarla, por estar en lo cierto, y quién el deber de escucharla, por estar en error. No hay

modo de determinar dónde está el error y dónde la verdad. La proposición es inaceptable, precisamente porque todos la admiten de buen grado, pero cada cual la aplica a los demás, excluyéndose él. Todo el mundo está seguro de la sinceridad inatacable del propio modo de ver, seguro de que el modo de ver contrario al nuestro no es sostenible ni sincero, sino producto de una artificiosa elaboración de la voluntad, encaminada a desfigurar los hechos, a hacerles decir la verdad que ideas preconcebidas desean. Pero como todos pensamos así de nosotros mismos y de todos los demás, todos nuestros puntos de vista sobre el bien común se encuentran en la misma condición, es decir que son verdad para quien los profesa, error para quien no; y no hay medio autorizado para decir cuál puede ser llamado verdad o error, de modo exclusivo, absoluto, universal. Todos nuestros puntos de vista son verdades, porque están expresadas no por una parte inferior o superficial, caduca o periclitante de la conciencia, sino por la razón, por el espíritu, y porque no existe un solo espíritu, una sola razón, sino muchos espíritus, muchas razones, para las cuales hay verdades diversas. Esto explica por qué cada uno de nosotros está absolutamente seguro de que su punto de vista es inatacable y sincero, al propio tiempo que el otro está absolutamente seguro de que nuestro punto de vista es un error voluntario. Nadie se percata de que si todo el mundo dice: "todas las teorías

menos la mía son sofismas", no hay más que aceptar esta proposición, extendiéndola incluso a quien habla, para que resulte que todas las teorías son sofismas y que ninguna verdad puede pretender legitimar su objetividad.

El dilema es éste: A piensa que el bien común es la guerra, la propiedad privada y la creencia en Dios. B piensa en cambio que el bien común es la paz, la propiedad colectiva y el ateísmo. Sobre todas esas cuestiones uno u otro debe estar en error. ¿Pero, quién tiene autoridad para decir, por ejemplo, que yerra quien afirma a Dios o quien lo niega? ¿Dónde está el error? Nadie puede decirlo legítimamente. Por lo tanto, al menos en cuestiones como éstas, que son además nuestras más esenciales cuestiones, las que forman la sustancia misma de nuestra vida espiritual, el error se nos escapa. Lo que equivale a decir que, al menos, en el ámbito de nuestra mente humana, no puede afirmarse la existencia del error: el error no existe.

Alguien, sin embargo, se sentirá tentado de objetar: si el error no existe, no puede usted afirmar tampoco el error de la doctrina que combate. A lo cual podremos responder sencillamente: la teoría que combatimos es verdadera para la razón que la formula. Nosotros exponemos los argumentos por los cuales intentamos que no sea verdadera para otras razones, o que lo sea para el menor número posible. Pero, en segundo término, podemos re-

plicar que ocurre aquí como con la libertad política, que puede ser arrebatada por un partido, legítimamente, sin contradicción, al partido que intenta servirse de ella para quitársela a los demás.

Nuestra tesis declara que ninguna mente humana tiene autoridad para sentenciar cuáles, de entre los principios políticos, religiosos y filosóficos que los hombres profesan, son los verdaderos y cuáles los falsos; y que todos tienen, por lo tanto, derecho a considerarse verdaderos. Vemos así la falsedad del absolutismo y de la intolerancia, que niegan la igual sinceridad de todas las conciencias y pretenden degradar las demás al nivel inferior de conciencias falsas, dobles, más o menos concientemente tortuosas. No advierten que semejante pretensión quiebra ante la simplísima comprobación de que estas otras conciencias, teniendo el mismo derecho, degradan a su vez a un nivel inferior a la conciencia que las ha degradado, tachan de errónea, falsa, doble y tortuosa precisamente a la conciencia que tal pretendió de ellas. De modo que entre las dos conciencias opuestas que se acusan mutuamente no es posible ninguna decisión. Ésta debería ser emitida por una conciencia superior a las opuestas conciencias humanas, o sea por una conciencia sobrehumana.

Resulta de ello que a la proposición: "no se puede evidenciar el error, el error no existe", corresponde la recíproca: "no se puede evidenciar la verdad, la verdad racionalmente univer-

sal y absoluta no existe". Si fuese posible determinar dónde está el error, se podría, por conversión, determinar dónde está la verdad. No siendo posible lo primero, tampoco es posible lo segundo. Confírmase la aseveración de Galileo de que "con los estudios humanos no hay verdad ni falsedad"[2]. Por lo tanto, toda doctrina debe reducirse a un: "Así me parece a mí".

Podría objetarse que la fómula "así me parece a mí" también adquiere valor universal y excluye, por lo tanto, a todas las demás. Se caería nuevamente en la posición de las doctrinas que combatimos. Pero hay en esta objeción un juego equívoco, que se hace al sustituir con *palabras* las *cosas* de que quieren hablar aquellos contra quienes la objeción se dirige.

Ésta es la objeción que siempre se hace al escepticismo: se lo acusa de contradecirse, pues afirma la *verdad* de que la *verdad* no existe. Objeción que ya había liquidado el escepticismo con los discípulos de Pirrón y de Sexto Empírico, al responder que no niega la apariencia fenoménica, ni la verdad de su percepción (πάσχομεν),[8] sino las interpretaciones que de éstas pretenden darse, las construcciones filosóficas que sobre ella se erigen, las "cosas inciertas y dogmáticamente investigadas". Los escépticos reconocen únicamente las percepciones (τά πάθη)

[2] Galileo, *Dialogo dei Massimi Sistemi.* Giornata 1ª Ed. Sigo, pág. 54.

[8] Diógenes Laercio, IX. IX. 153.

y no esas cosas inciertas que los dogmáticos afirman comprender racionalmente. Los escépticos confiesan que ven y comprenden, pero ignoran por qué razón comprenden y ven. Posando los pies en el suelo de la apariencia fenoménica, el escepticismo puede muy bien negar la verdad de todas esas interpretaciones y construcciones sin caer en modo alguno en contradicción, sin herirse a sí mismo, puesto que no se trata de una de tales construcciones e interpretaciones.

Del mismo modo, cuando se dice que no existe falsedad ni verdad, que todas las doctrinas deben reducirse a un "así me parece a mí", hablamos acerca de todas las interpretaciones de la apariencia fenoménica y del dato empírico que quieren sobrepasar ese dato, que quieren explicarlo e integrarlo de una manera u otra, erigiendo sobre él construcciones, teorías, doctrinas religiosas, filosóficas, políticas. Pero la proposición según la cual todas estas doctrinas deben reducirse a un "me parece" no es una de esas doctrinas. No constituye ninguna interpretación de los fenómenos, ninguna construcción erigida sobre ellos, sino, en todo caso, un canon o principio regulador para todas esas interpretaciones o construcciones. Puede muy bien negar el valor de verdad absoluta y universal de todas esas interpretaciones y construcciones sin negárselo a sí misma, porque no pertenece a ellas, no es una de ellas, no es más que la pura y simble negación del valor de todas ellas. Por lo tanto, lo único que por coherencia se puede pedir

a quien afirma que toda positiva construcción doctrinal debe reducirse a un simple parecer es no ya que esa aseveración sea reducida a su vez a un parecer más, sino que reduzca a un simple parecer sus propias interpretaciones de la realidad fenoménica que sobrepasen el dato empírico.

Los escritores contemporáneos que sostienen la teoría de la voluntad o "atereoticidad" del error son, en general, los que hablan con el mayor desprecio, al mismo tiempo, de la doctrina de las facultades separadas del espíritu, y afirman contra ella la idea de la unidad del espíritu mismo. Pero se ve que afirman esa idea sólo verbalmente y sin percatarse de su valor, porque de otra manera comprenderían que la unidad del espíritu y la "atereoticidad" del error son cosas incompatibles.

La teoría de la "atereoticidad" del error significa, en efecto, para esos escritores, que la verdad es puramente intelectual, o teorética, y que el error nace de la mezcla de tal intelectualidad con factores volitivos. Es decir que conciben al espíritu como varias fuentes, o grifos, o surtidores, cada uno de los cuales puede soltar su chorro independientemente del grifo vecino. Si se abre el grifo de la fuente intelectual fluye la verdad. Pero es necesario abrirlo, teniendo cerrado el otro. Porque si se abre al mismo tiempo el de la fuente volitiva, entonces las aguas se mezclan y salen poco limpias. Dividiendo al espíritu en facultades o actividades, que sólo pueden entrar en función separadamente unas de

otras, se niega esa unidad que verbalmente se continúa proclamando. Quien afirme la unidad del espíritu, no sólo verbalmente, sino comprendiéndola en su sustancia, advertirá inmediatamente que toda manifestación espiritual, cualquiera sea, es siempre absolutamente global, y que cada uno de los elementos intelectuales, afectivos, volitivos, de nuestra naturaleza, es resultado de la fusión de todos esos elementos, y ninguno el producto de alguno de ellos con exclusión de los demás. Advertirá, pues, que no existe la intelectualidad pura, la "razón pura", sino únicamente el espíritu, que es global e indiscerniblemente razón, sentimiento y voluntad como lo es todo acto animado por él. Por lo tanto, la verdad no es en modo alguna "teorética", o intelectual pura, en contraposición al error, distinto de ella por ser "ateorético". Por el contrario, también la verdad es —y no puede dejar de serlo si el espíritu es uno— "ateorética", tan producto de elementos afectivos y volitivos como el error.

Tesis ésta a que contribuyen, en el pensamiento moderno, las investigaciones de Mach, Avenarius, Veihinger,[4] y las del pragmatismo, cuando proclaman que el pensamiento está sometido a las leyes de los procesos vitales, que las categorías mismas no son sino formaciones imaginarias y ficticias que el espíritu engendra para que la

[4] VEIHINGER, *Der Philosophie del Als Obs. Worwort des Verfossers*, p. IX, pág. 321, 398; 3, 6, 7 y cap. XXXVII-XL.

especie, pudiendo aprovecharse de ellas como instrumento para elaborar más fácilmente la realidad, consiga conservarse mejor en la lucha por la existencia. Conceptos ya anticipados por Leopardi y por Nietzsche. Nietzsche cuando niega el "mundo verdadero",[5] que es "la gran duda y disminución de valor del mundo en que estamos", y que "fué hasta aquí el más peligroso atentado contra la vida". Con su definición de lo "verdadero" como "lo que excita más vivamente el sentimiento de fuerza" y, en general, lo que "eleva el tipo humano". Con su declaración de que la verdad se demuestra "con el aumento de la sensación de poder, con la utilidad, con la indispensabilidad, en definitiva con ventajas (es decir, supuestos acerca del modo como debe ser la verdad para ser reconocida por nosotros) ", lo cual, sin embargo, "es un prejuicio, un indicio de que no se trata en modo alguno de verdad". Con toda su teoría del conocimiento, según la cual la verdad no existe, y lo que una especie viviente reconoce como tal no es más que la interpretación, la sistematización, que ha dado por cuenta propia al caos del mundo —en vista de la propia utilidad— a los propios instintos de conservación, de acrecentamiento de la propia fuerza. Leopardi contribuye con su teoría de las ilusiones en que consistiría la vida, de los errores vitales y necesarios, contrapuestos a la

[5] Nietzsche, *Des Wille zur Macht*, 583 B; 533; 51; 455 y passim.

verdad nefasta, a las verdades mortíferas y dañosas.[8]

Son, pues, nuestros elementos vitales, volitivos, nuestra "voluntad de vivir" los que marcan nuestra conciencia, los que forman y se convierten en nuestra conciencia y nuestra "verdad", y éstas, desde el punto de vista teorético puro, son siempre ficticias. De lo que se derivan otras dos consideraciones, muy importantes para nuestra investigación.

[8] LEOPARDI, *Pensieri*, c. I, p. 393 y sig. 400, 409. *Storia del genere humano.*

VI

LA VOLUNTAD GENERAL Y EL BIEN COMÚN

La primera de estas consecuencias es que no tiene ninguna consistencia la suposición en que se basa el racionalismo político y el liberalismo, según lo cual el sufragio es normalmente vehículo de la voluntad encaminada al bien común —voluntad general, según Rousseau— y que sólo accidentalmente deja pasar la voluntad encaminada a los fines particulares.

Vemos, por el contrario, que el voto persigue también normalmente fines particulares. Por ejemplo, la ventaja o el daño que al propio comercio o industria traigan el libre cambio o el proteccionismo, propiciado por uno u otro partido; el interés de categoría, de profesión, o de clase, que el candidato por quien se vota promete defender; el fanatismo violento o sostenido, la ciega infatuación, la oscuridad mental que las pasiones interesadas ocasionan. Es decir, se emite el voto por un motivo que representa al mismo tiempo, ante los ojos de quien vota, sus fines

particulares y lo que él considera bien común. El gran propietario, por ejemplo, al votar por el partido que promete la conservación de la propiedad, o el industrial por un partido que garantiza la protección de su industria, votan por un fin; en ese fin, ni la más escrupulosa conciencia puede desentrañar y discernir el elemento del interés particular y el elemento del bien común. Votan por el propio interés particular, pero este interés, con plena y sincera convicción, les parece al mismo tiempo el bien común. De modo que votan también por el bien común.

Esta última observación prueba que la teoría de Rousseau sobre la "voluntad general" que quiere el bien común, frente a la "voluntad de todos" que quiere el interés particular, se apoya en la misma abstracción que ya hemos criticado. Adjudica al espíritu la sección de la "voluntad general", donde se fabricaría el bien común, separada por una pared de la sección de la "voluntad de todos", donde se produciría el interés particular. Del mismo modo que suponía la fuente del "intelecto puro" separada de la fuente de la "voluntad". Pero no existen estas casillas o "facultades" separadas, y cada acto del hombre es producto de todo el hombre, de todo el espíritu, tal como existe en el momento del acto. Por eso, tampoco el voto puede ser nunca producto de una "voluntad general" separada y existente *per sé*, que efectúa el bien común por su propia cuenta y sin intromisión de otras facultades. No puede ser producto de

una "voluntad del ciudadano" que llevaríamos en nosotros junto a nuestra "voluntad de hombre particular", con los límites bien delineados entre una y otra. El voto, como cada uno de nuestros actos, es producto no de una parte de nuestro yo, no de una válvula sola de nuestro espíritu, sino de nuestro yo total o global; y por lo tanto se concentran en él, de modo imposible de discernir, elementos de la pretendida "voluntad general" y de la pretendida "voluntad de todos", intereses particulares y generales, sin que el votante ni nadie puedan analizarlos abstractamente y depurarlos.

Con la eliminación de una "voluntad general" pura, de una voluntad específicamente delimitada, que tiende al bien común y que desembocaría, aparte, por un desaguadero suyo exclusivamente, en el voto, se desmorona otro sostén del racionalismo político y del liberalismo, su gemelo en el campo práctico.

Entre la abstracción rousseauniana de las dos "facultades" separadas, y la abstracción idéntica del error "ateorético", se alza, cronológicamente, la abstracción de Kant, derivada de Rousseau. Alcanzó un valor tan grande en extensión y en profundidad que se convirtió en el punto de concentración de todos los abstraccionismos sucesivos, comprendidos los actuales, y casi el cordón umbilical del que se alimentan en su gestación.

Kant traza en el interior del espíritu, o yo, una circunferencia bastante más restricta que

la línea de confín del espíritu mismo y da el nombre de "verdadero yo" al área de espíritu contenida en tal circunferencia. Todos los elementos que hay también en el yo, los elementos de la sensibilidad, de la afectividad, de las inclinaciones naturales, etc., son relegados por Kant fuera de la circunferencia del "verdadero yo" y forman una especie de ala o incrustación, en torno y sobre tal circunferencia, pero sin penetrarla. Esa área privilegiada, separada del resto de lo que efectivamente sigue siendo el verdadero yo, es el área de la racionalidad pura, de la razón práctica pura, que aparte y por sí toca la campana de su específico mandato: el imperativo categórico. Obedeciendo al mandato que el yo se formula a sí mismo, a la ley que a sí mismo se impone, el yo será autónomo y soberano, y verá realizada en la moral la soberanía del yo. Del mismo modo, identificando el libre deseo del ciudadano con el mandato de la ley, se construye la soberanía popular mediante la cual el pueblo, haciendo lo que realmente quiere, hace al mismo tiempo el bien. Es decir, así como el individuo, haciendo lo que realmente quiere, realiza el bien moral, el pueblo, haciendo lo que realmente quiere, efectúa el bien común, la ley, el Estado.

Pero, como se ha visto, esto no es más que una construcción ficticia. En el campo político, todo sucede mediante la imposición de unos cuantos sobre otros. En el campo moral, llegamos a la soberanía y autonomía del yo, median-

te el subterfugio de considerar como yo verdadero y total lo que no es sino un elemento suyo, abstraído y recortado del resto. Pero, en todo caso, e incluso aceptando por un momento la abstracción, siempre habría el mandato de un elemento del yo que se impone a otros elementos, que son también el yo; por lo tanto, habría un hecho no de autonomía y soberanía, sino de imposición. En segundo lugar, el mandato moral no nace históricamente de un elemento del yo, sino de una larga prohibición de obrar en un cierto sentido, efectuada por la presión de fuerzas exteriores al yo individual: presión del ambiente geográfico o climático, fuerza de la autoridad paterna, mandato del déspota o del pueblo vencedor sobre el vencido, prescripciones del grupo social, de la jerarquía sacerdotal, de la opinión pública, etc. Con el largo perdurar de estas formas de coacción sobre los individuos y las generaciones, se forma el impulso a efectuar, de manera espontánea, independientemente del ejercicio efectivo de la coacción, e incluso cuando no existe ni conciencia ni recuerdo de ello, lo que durante tanto tiempo fuera ordenado. En realidad, el *sollen* se forma y es tal sólo porque ha sido largamente precedido de un *mussen* que lo ha hecho surgir.[1] El imperativo categórico no es una ley que habiéndome impuesto yo mismo puedo a mi gusto suprimir; es algo serio única-

[1] SIMMEL: *Einleitung in die Moralwissenschaft*, vol. I, pág. 57, 179.

mente porque se abre camino en mí por obra de una fuerza exterior a mí y ello, aunque el mandato termine penetrándome tan íntimamente, y la obediencia sea tan espontánea, que yo lo tome por un mandato mío, o por un hecho autónomo. Sólo admitiendo que el deber moral, el imperativo categórico deriva originariamente de una autoridad externa, se puede explicar la diversidad del contenido de la moral que impera en los diferentes pueblos, y el hecho de que este contenido moral sea observado y cumplido con la misma íntima veneración, el mismo sagrado respeto. Si el imperativo categórico moral emanase —como dice el habitual estribillo del dogmatismo idealista— del "verdadero yo", de la esfera racional de nuestro propio espíritu, de la mítica razón pura, no tendría explicación el hecho de que hubiera imperativos morales con contenidos diversos. Pero ello se explica muy bien si reconocemos que el sostenimiento del deber nace tan sólo del mandato de una autoridad, y de la veneración que tal autoridad inspira. Por lo tanto, se puede dedicar el mismo sentimiento de respetuosa sumisión a hechos y actos muy diferentes, según sean los diferentes mandatos de las autoridades que imperan.

También en esta esfera, pues, se disipa esa apariencia de racionalidad. consistente en identificar el deseo de quien manda y de quien obedece, por más que los dogmáticos del racionalismo quieran mantener en pie esa identidad, a costa de acrobáticos esfuerzos. También en

esta esfera vemos que la realidad frente a la cual nos encontramos es un hecho de mera imposición, de mero imperio, de mera autoridad. Todos los expedientes para mantener esa apariencia —sea la distinción entre "voluntad general" y "voluntad de todos", sea el "verdadero yo", sea la "ateoreticidad" del error— se relegan por sí mismos al limbo de las vacías abstracciones.

VII

LA IMPOSIBILIDAD DE PERSUADIR

Pero de la negación de las facultades separadas del espíritu deriva una segunda consecuencia, que destruye otra esperanza de los dogmáticos del idealismo. Es verdad —dicen éstos— que las conciencias están en oposición, pero existe la discusión y la persuasión, mediante las cuales se puede constituir la unidad.[1] Es verdad, por otra parte, que esa unidad continúa deshaciéndose, pero mientras de un lado se deshace se construye en el otro, y esto nos basta para poder afirmar que la unidad existe, al menos en potencia y en formación. A estos puros y simples juegos de palabras de los dogmáticos, oponemos nosotros el principio de la imposibilidad de persuadir.

Se dirá que muchas veces los hombres se dejan convencer por la verdad de ideas que primero no aceptaban, y que, por lo tanto, podemos ser

[1] GENTILE: *Proemio al Giornale critico della Filosofia Italiana.*

persuadidos por los demás y podemos persuadirlos. Se dirá que, si cambiamos frecuentemente de opinión en el transcurso de la vida, es consecuencia de la discusión, así sea tan sólo la que tenemos continuamente con nosotros mismos.

Pero esta objeción deriva de la tendencia —común a quienes molesta el pensamiento meramente crítico, negativo, escéptico— a perder de vista el centro y lo trascendental de la cuestión, para entretenerse en la confutación de puntos sólo en apariencia concatenados con ella, pero que en realidad le son indiferentes.

La imposibilidad de persuadir significa que la persuasión no puede realizar esa unidad de los espíritus que constituye el supuesto imprescindible del dogmatismo racional y que continuamente vemos desvanecerse. Lo importante no es sólo poder establecer que los individuos se dejan persuadir; sería menester añadir que se dejan persuadir en el mismo sentido, y que no ocurre, por el contrario, que mientras uno se deja persuadir en un sentido, el otro se deja persuadir en el sentido opuesto, y por lo tanto continúa la escisión. Sólo entonces podríamos creer en esa posibilidad de persuadir que operaría la unidad de los espíritus. En cambio vemos que, si bien existe una posibilidad de persuasión individual, no existe nunca una posibilidad de persuasión que llamaremos colectiva. Cuando un grupo de espíritus que han constituído entre sí cierta unidad, gana con la persuasión un adherente nuevo, acreciendo así su unidad por

una parte, pierde, por la otra, uno ganado por la persuasión contraria. En suma, los individuos se persuaden y al mismo tiempo se despersuaden, de modo que la unidad por obra de la persuasión permanece siempre inasequible. Sólo las vaporosas mentes dogmáticas pueden encontrar suficiente, saciadora, beatífica, una supuesta unidad que se halla eternamente en estado de formación, nunca lograda, deshecha conforme se va haciendo, como la tela de Penélope, tejida de día y deshilada de noche, o el cántaro de las Danaides, que por un extremo pierde lo que por otro se echa.

Pero, además, no se mantiene en pie ni siquiera la suposición de que la discusión y la persuasión obren eficazmente sobre el individuo, al menos en sus puntos sustanciales. Nuestro pensamiento cambia —es verdad—, no se detiene en ninguna de las posiciones alcanzadas, las sobrepasa de continuo, crece incesantemente sobre sí mismo. Más aún: la indicación de que el pensamiento de un hombre está todavía vivo es precisamente que no continúe *à piétiner sur place*, sino que cambie. Ahora bien: ¿es esto un verdadero cambio, en el sentido necesario para comprobar que la discusión y la persuasión consiguen la unidad de los espíritus?

Contestamos que no. No cambiamos, nos convertimos únicamente en lo que ya éramos. Del mismo modo una planta, naciendo y creciendo, cambia, sí, pero no ya en el sentido de que se convierta en otra cosa; no hace, por el contrario,

sino llegar a ser lo que ya era. Lo que estamos destinados a ser existe desde un principio en forma germinal. Nuestro aparente cambio no es más que la carrera para conseguir la última meta de nosotros mismos, que llevamos desde un principio dentro de nosotros.

Ésta es la razón por la cual una idea fundamental cualquiera, una religión, una filosofía no puede ser refutada por los argumentos que otros aduzcan contra ella. Es menester, que la refutación emane espontáneamente de nosotros mismos. Es decir, debemos experimentarla, vivirla en nosotros hasta el fondo, y únicamente después de haberla vivido y penetrado en lo íntimo, podremos conocer sus defectos y sus límites, y ser nosotros mismos quienes la refutemos.

Pero semejante cambio que puede operarse en nosotros, no es tampoco un cambio que nos acerque a los demás. No lo es a tal punto que el mejor medio de detener ese cambio espontáneo es que otro trate de persuadirnos a realizar ese mismo cambio, a abandonar las ideas que hubiéramos a poco abandonado espontáneamente, tal vez. Entonces acaece en nosotros el efecto que siempre produce la discusión: hacernos tomar una posición de tenaz y cálida defensa de las ideas que aquélla ataca. Nos acaloramos en la discusión, sentimos cada vez más impetuosa afección a nuestras convicciones y una irritación más violenta, un desdén cada vez más profundo, por los conceptos que la discusión nos opone. El

calor de la refutación que otro hace de nuestras ideas, no sirve sino para hacernos profundizar más en ellas, buscando argumentos en su defensa, y para convencernos con más firmeza, aun en los puntos más débiles.

El pensamiento con que se sale de una discusión es siempre el mismo: ¡cuánto tarda la gente en comprender una cosa tan evidente! El único fruto de la discusión será entrever la razón de esa lentitud de los demás en comprender. Las ideas —nos diremos— no pueden penetrar con una comunicación verbal, aunque ésta sea perfectamente comprendida en su contenido gramatical y lógico. Para comprender bien un conjunto de ideas es menester que vayan filtrándose lentamente, durante años, en nuestro ánimo, dejando que éste se empape de ellas y las haga sangre suya, después de haberlas debatido día a día. No es posible, pues, dejarse penetrar por la verdad de una idea mediante una hora de debate verbal o la rápida lectura de una página. Las más de las veces ocurre, por el contrario, que la discusión, en vez de acercarnos al adversario, nos retrotrae, para alejarnos más de él, a ideas que ya habíamos abandonado. Un hebreo o un católico de nacimiento, pero que tienen completamente en ruinas la respectiva creencia religiosa, volverán a ser, por un momento, aquel antiguo hebreo o católico que eran, si un católico o un hebreo ataca el hebraísmo o el catolicismo y saldrán, al menos parcialmente, en defensa de creencias que en un tiem-

po fueron suyas, pero que ya no lo son, contra quien está expresando sustancialmente sus ideas de hoy. Un italiano acostumbra hablar mal de su país; si oye en una discusión decir a un extranjero lo que él mismo piensa, se rebelará contra sus propias ideas, sólo porque le hacen frente.

El lector puede, en este mismo momento, comprobar que la discusión no nos acerca, sino que cada vez nos hace más extraños, porque si no está convencido de estas tesis, si es por el contrario un dogmático del neoidealismo absoluto, sentirá una insurrección cada vez mayor ante cada una de nuestras razones. Todo lo contrario debería suceder para que quedara confirmada su tesis de que la discusión nos une. Pero, aun suponiendo que se una a nosotros, sólo combiaría de opinión para aceptar precisamente nuestra tesis de que la discusión separa. Tesis que viene a quedar, de ese modo, confirmada, tanto por la repulsa como por la aceptación del lector.

"Yo, por naturaleza, no discuto nunca —escribe Alfieri— si no alguna rara vez con aquellos con quienes sé que estoy de acuerdo en general; con los demás me doy desde luego por vencido" [2]. Testimonio, de índole netamente escéptica, de que la discusión es inútil cuando versa sobre principios fundamentales, y cuando no se está de antemano de acuerdo acerca de ellos. Todavía más *expressis verbis* proclama Carducci: "Que se discuta para persuadir, o para ser per-

[2] ALFIERI, *Vita*. I. IV, XIII.

suadido, y que de la discusión nazca la verdad, es una máxima de ingenuidad primitiva o un cebo para arrojar a los peces. Máximas y cebos que una sociedad decente debería ya suprimir de su conversación" [3]. Se discute, concluye Carducci, sólo por el gusto de atacar y de defenderse.

Pero en la esfera política se nos muestra más patente aún la absoluta inutilidad de la discusión como medio de acercar los espíritus. ¿Dónde está el *specimen* de ciudadano que vaya a una reunión política, incluso aquellas en que se admita la polémica, para persuadirse, y no con el único objeto de alentar con sus aplausos al orador que expone las ideas que él ya profesa, y desaprobar a quien manifiesta las ideas contrarias? Nunca ha sucedido que un discurso, por importante que fuese, pronunciado por un diputado en el Parlamento, haya conseguido un solo voto por el efecto persuasivo de su discusión, y no por razones totalmente independientes de éste. Nunca se ha visto. Si la discusión sirviera, verdaderamente, para unir, hubiera debido verificarse al menos una vez el hecho de que un partido persuadiera al partido contrario, y que al final de una batalla electoral, el periódico de un partido confesara su equivocación y propusiera votar por los candidatos del partido adversario. En cambio, vemos siempre al final de una lucha electoral, tanto en los periódicos y los

[3] CARDUCCI, *Opere*, vol. XII, pág. 279-80.

jefes, como en los gregarios de los partidos, la convicción de que las respectivas ideas son absolutamente justas, y las del adversario absolutamente nefastas, y que, de templada, reservada y pacífica como era en un principio, la lucha electoral se ha vuelto furiosa, violenta, arrolladora.

Se objetará que la persuasión no tiene lugar de primer intento, sino con el tiempo, por efecto de la meditación serena y progresiva de ideas leídas durante años en los periódicos u oídas a oradores políticos. Esto quedaría comprobado por el hecho de que todo partido vence y pierde alternativamente, aumenta y disminuye, lo cual no sería efecto sino de la persuasión engendrada por la discusión. Pero los partidos modifican sus fuerzas no porque la persuasión altere las ideas, sino porque nuevas mentes, con nuevas ideas o sin ninguna —susceptibles, por lo tanto, de ser influenciadas por la propaganda— acuden, por obra de la extensión del voto o por el simple crecimiento de nuevas generaciones, a tomar parte en la acción política, y producen de ese modo un trueque de las fuerzas respectivas de los partidos, en tanto que otras generaciones cuyas ideas no cambiaría, por cierto, la discusión, son arrebatadas por la muerte. El trueque se realiza también por la presión bruta e irracional de puros y simples elementos de hecho, de meros intereses materiales. Así sucederá que cuando un partido tenga posibilidades de victoria, adherirán a él muchísimas personas, no porque

se hayan persuadido racionalmente de las ideas que propugna, sino únicamente por interés de encontrarse al lado del vencedor de mañana.

También sucederá que el partido conservador, por ejemplo, hará suyo un programa que diez años antes rechazaba; más aún, que era el programa del partido socialista o radical, su adversario de entonces. Pero esto sucede no porque las inteligencias de los miembros del primer partido hayan sido persuadidas por los que componen el segundo, sino —además de la diferencia de generaciones ya señalada— por razones de mero hecho material: necesidad de táctica electoral, fuerza acrecida de otros partidos, con los cuales es necesario competir en ciertas concesiones, sucesos o realidades nuevas que no pueden ser manejados con el programa precedente. Este cambio de programa, por otra parte, está muy lejos de efectuar la unidad; porque, entretanto, también el partido adversario de diez años atrás ha mudado de programa, haciéndolo otro tanto más avanzado. De modo que la distancia sigue siendo la misma, la lucha es la de antes, la escisión perdura.

Se puede usar eficazmente, contra la opinión de que la discusión sirve para persuadir y unir, el mismo argumento empleado contra la libertad del querer. Si fuera posible prever matemáticamente cuáles son las acciones que un hombre realizará dentro de un día, un mes, o un año, esta previsión bastaría para probar que no es dueño de no realizarlas. Del mismo modo, si

se puede prever matemáticamente cuál será la votación que seguirá a una discusión, quiere decir que esa votación hubiera sido la misma aun sin discusión, o sea que ésta es absolutamente inútil. ¿Quién no puede prever, quién no sabe con matemática certeza, aun antes de la discusión, que la ley de divorcio será rechazada por un parlamento compuesto de cien católicos y cincuenta socialistas?

Hay, por lo demás, una práctica, que habiendo surgido precisamente en nombre y como consecuencia del liberalismo, es una de las pruebas de autorreducción al absurdo a que éste lleva, en su esfuerzo por identificar ley y libertad. Y lo es, precisamente, porque prueba la inutilidad de la discusión para crear la persuasión racional. Esta práctica es el mandato imperativo. Ha sido adoptado explícitamente por los partidos extremos que son el fruto del siglo y medio de liberalismo, y acabará, por necesidad de táctica, siendo adoptado por todos los demás partidos. Su explícita proclamación e imposición no es, por lo demás, sino la rígida sistematización del hecho, que ya existió anteriormente, de que los diputados de un partido no deben votar más que según las ideas aceptadas por éste. El mandato imperativo significa no sólo que la discusión no sirve para nada, sino que *no debe* servir para nada. Es la explícita elevación a principio de nuestra tesis de que la discusión es inútil y la persuasión imposible.

Esta imposibilidad de persuadir es, por otra

parte, tan cierta —reconocida en los hechos por los mismos que no la aceptan teóricamente— que en la vida social humana se presentó siempre y se presenta la necesidad de matar y torturar, quemar en hogueras, guillotinar, fusilar. Si queremos acabar de convencernos de la imposibilidad de persuadir colectivamente o en conjunto, basta con figurarse que hubiésemos podido o pudiéramos preguntar a un inquisidor católico de la Edad Media, a un jacobino de la Revolución Francesa, o a un comunista ruso contemporáneo: ¿por qué en vez de matar no persuade usted al valdense o al hebreo para que se haga católico, al monárquico legitimista para que sea republicano, al boyardo ruso para que abrace el comunismo? La respuesta de nuestros interlocutores sería: ¡es imposible! Los hebreos o los valdenses no quieren reconocer la verdad del catolicismo; los legitimistas no quieren ver la superior justicia de la república; las clases propietarias no se convencen del derecho del comunismo. Aunque se discutiese y se razonase durante un siglo, la razón no penetraría en su entendimiento, e inagotablemente encontrarían razones que oponer. Por lo tanto, para ponerse de acuerdo y constituir la unidad espiritual, no hay otro medio que eliminarlos.

El hecho —siempre presente en nuestra vida— de que no se pueden cambiar las cabezas y hay, por lo tanto, que cortarlas, o de una u otra forma —ostracismo, destierro, prisión, potro, hogue-

ra, fusil— eliminarlas, es lo que acaba de patentizar la imposibilidad de la persuasión.

Semejante imposibilidad se ha intensificado y acrecido mucho en la época moderna, precisamente por obra del medio que desde un principio debía servir por excelencia para hacer la persuasión posible y fácil: la prensa. Este aumento de dificultad ocasionado por la prensa se verifica en la esfera de los hechos tanto como en la de las ideas.

Cuando la prensa no existía, y las noticias se difundían oralmente, no podía ocurrir que una noticia falsa tuviese modo de conquistar un inmenso privilegio de difusión o de credibilidad y fuerza de persuasión sobre una noticia verdadera. Con relativa facilidad se descubría su inconsistencia y, en conjunto, era más fácil esclarecer las cosas. Pero, desde que existen periódicos, no circulan sino las noticias que éstos quieren. Basta que un gobierno o un poderoso sindicato industrial, bancario, financiero, compre o funde unos cuantos periódicos importantes, o que éstos se pongan de acuerdo para dar crédito a una noticia determinada, para que la verdad quede ahogada sin remedio. Como la opinión pública sabe extensamente sólo aquello que aparece en los periódicos, se sabe lo que quieren ellos y no lo que quieren los lectores. Contra ese potentísimo medio de trasmisión, pierde toda eficacia el de la trasmisión oral, comparativamente tan débil, y la verdad llega a ser por entero, sin ningún medio de crítica ni examen, lo que

quieren los grandes periódicos o quienes consiguen tenerlos en su mano.

Peor aún están las cosas en lo referente a la posibilidad de una persuasión fundada de las ideas. Si hay un hecho que demuestre la imposibilidad de esclarecer las cuestiones con la discusión, éste es precisamente la prensa diaria. Es la discusión por excelencia, la discusión diaria, la discusión profesional. Debería, por lo tanto, servir a la persuasión, y a través de un esclarecimiento final de las ideas discutidas, a la unificación, al menos relativa, de los juicios. Por el contrario, vemos que precisamente por medio de esa potentísima intensificación de la discusión que la prensa comporta, las ideas más opuestas tienen más que antes el medio de permanecer continuamente en lucha, y todo criterio de depuración desaparece sin remedio, principalmente el de ver a la opinión pública casi universal aceptar una de ellas y rechazar las otras. Como siempre acontece en la discusión, los periódicos tienen inagotables y eficacísimas razones que hacen valer en favor de cualquier opinión. Si se leen desapasionadamente diez periódicos de partidos diversos, se comprueba que toda tesis —monarquía o república, comunismo o capitalismo, religión o ateísmo— tiene para sí valiosísimas razones y que la persuasión es, por consiguiente, imposible. Los periódicos de mil diversas opiniones, defendidas todas con los más autorizados argumentos, son verdaderamente la indicación y al mismo tiempo el factor más formidable de

la profunda e incurable escisión de nuestros espíritus y la prueba, por lo tanto, de que la discusión, lejos de servir para unirnos, ni siquiera aproximadamente, no hace sino despedazarnos en convicciones heterogéneas, cada vez más numerosas y hostiles.

Veamos la razón filosófica de tal imposibilidad de persuadir.

Protágoras, según la exposición de Platón [4], decía que entre el enfermo a quien se le hace amargo lo que come, y el sano a quien le pasa lo contrario, no se puede decir que uno esté más en lo justo que el otro, y que sólo se trata de un trueque de apariencias. Y deducía Protágoras que no se puede hacer opinar la verdad a quien afirma lo falso, porque no es posible que uno opine diversamente de como siente, del modo con que se aficiona a las cosas, del aspecto que asumen para su sentimiento y para sus estados volitivos las cosas (ἃ ἂν πάσχῃ). No se debe entender, como Platón pretende, que el sofista reduzca el conocimiento a mera sensación corpórea, sino que para él el conocimiento está coloreado, sellado, determinado por los elementos profundos, sentimentales y volitivos del espíritu de cada cual. Cualquiera sea el modo cómo nos aficionemos a las cosas, y el aspecto que asuman para nuestro sentimiento, son siempre verdaderas para Protágoras. Como le hace decir Aristóteles [5]: "Lo que a cada cual le parece es

[4] PLATÓN, *Teeteto*, 167. A. B.

[5] ARISTÓTELES, *Metafísica*, VII, V. I. (IV. V. I).

indudablemente verdad". A los que tienen ánimo vicioso y por eso opinan cosas de la misma índole, añade, sería menester cambiarles el ánimo y darles uno bueno. Y concluye, de acuerdo con el pragmatismo actual, que algunos, por impericia, llaman verdades a algunas de esas verdades, pero que son únicamente mejores, es decir aprovechan o resultan mejor que las otras. Pero ninguna es más verdadera que su opuesta.

Platón [6], como Aristóteles, objeta que la medida de las cosas no es todo hombre, sino el más sabio. Pero para establecer quién es el más sabio es preciso también un criterio y una medida. Su determinación está, por lo tanto, sometida a la diversidad de juicios, porque si el sabio es el que mide, sigue teniendo razón Protágoras: las cosas son como le parecen a cada cual.

Al razonamiento de Protágoras, Platón, como Kant, no sabe oponer sino que las categorías, los elementos generales de las cosas —ser o no ser, semejanza o desemejanza, identidad o diversidad [7]—, no son percibidos por los sentidos sino por el pensamiento. Pero ya Protágoras había acometido este mismo pensamiento, cuando establecía que el alma es quien "por sí misma discierne lo común en todas las cosas", quien "distingue algunas cosas por sí misma" (los conceptos puros del intelecto), y otras por medio de las facultades del cuerpo (el dato empírico).

6 PLATÓN, *Metafísica*, X, VI, 5. (XI, VI, 5). *Teeteto*, 179 B.
7 PLATÓN, *Teeteto*, 185, 187.

Para llegar, sobre los modos de ser individuales, a la estabilidad, a la conformidad, a la universalidad, a lo absoluto, Platón recurre a las categorías del intelecto puro, independientes del sentido y de los elementos afectivos, y por lo tanto idénticas para todos aquellos que, plasmando en sí lo sensible, lo hacen objeto de conocimiento igual y valedero para todos. El expediente de refugiarse en la pura forma de nuestras ideas, vacía de todo contenido concreto, pertenece, pues, originariamente a Platón, que fué el primero en desarrollarlas en el *Teeteto;* y no a Kant, porque aquél las expone como simple tentativa, y termina por reconocer que la cuestión del conocimiento no queda resuelta. [8]

Tampoco se puede dejar de reprochar a Protágoras el haber caído, contra la proposición de Hippias, según la cual la ley es tirana de los hombres, en un callejón semejante al de Rousseau y al de Kant, cuando sostiene que es justo que todos participen en la vida pública, porque a todos hizo Júpiter copartícipes de la justicia y la prudencia [9]. De no ser por esta desviación, engendrada por su deseo de ser el maestro de la virtud, Protágoras hubiera llegado explícitamente a la tesis de la imposibilidad de persuadir.

La explicación filosófica de esta imposibilidad está, ya lo hemos dicho, en la inexistencia de

[8] Ibid., 210. B.

[9] Platón, *Protágoras*, 322, B. E. 323.

facultades separadas en el espíritu. Si fuese cierta la superstición de una "razón pura" neutral, fría, imparcial, indiferente, que se abstrae por sí misma, sin intromisión de los demás elementos volitivos y afectivos del espíritu, entonces sería posible, acaso, la persuasión. Esa mística "razón pura" acogería con indiferencia y adheriría a las tesis opuestas si le resultaran más concluyentes que las suyas, después de pesarlas en la balanza de precisión de una racionalidad limpia de toda mixtura heterogénea, y de la que tuviese el monopolio y el manejo exclusivo. Pero tal razón pura no existe, nuestras convicciones no están formadas por ella, sino de todos los elementos de nuestro espíritu; son razón permeable, coloreada por nuestra afectividad y pasionalidad; son afectos y pasiones convertidos en razón. ¿Cómo podrían, entonces, algunas horas o algunos años de un discurso, cómo podrían simples raciocinios cambiar las convicciones profundas de un individuo, o sea cambiar su personalidad o, como decía Protágoras, el ánimo? Éste permanece siempre el mismo, y las argumentaciones adversas a sus convicciones profundas, o sea a su misma esencia, resbalan como agua sobre la piedra. Incluso cuando los argumentos del opositor nos reducen al silencio, nuestras convicciones profundas no se quebrantan, porque nuestra personalidad, que en ellas vive, no quieren dejarse aniquilar. La aguda observación de Sexto Empírico —no te fíes de los razonamientos del hombre superior a ti en cultura e inteligencia, por-

que puede resultar que aprovechándose de su superioridad intelectual te haga aparecer como verdaderas cosas falsas— encontrará su aplicación en el lenguaje moderno. Reconocemos que nuestro contrincante nos ha confundido, pero seguiremos creyendo, fuera de todos los raciocinios, por intuición, que es verdad lo que nosotros pensamos. Si no somos capaces de sostener nuestra posición con raciocinios, otros serán capaces y sabrán encontrar los argumentos necesarios. Si las cosas no fuesen así, sucedería que un ateo, convencido, pero inculto, colocado en medio de dos teólogos doctos, en pocas horas se convertiría en un creyente, y una pobre mujer piadosa, mediante una conversación con un profesor incrédulo, perdería la fe. Por el contrario, siempre sucede que aquél sigue siendo ateo y ésta creyente: a despecho de toda la fuerza lógica que emplee la "razón pura", persuadir es imposible.

En suma, la aseveración capital del racionalismo político es, como sabemos, que todo hecho de mera imposición sea eliminado de la política; que nadie se someta a la voluntad ajena sin reconocerla como razonable. Esto requiere que la ley y el Estado sean queridos unánimemente por todos, porque sólo entonces cada cual, sometiéndose a la ley y al Estado, obedece únicamente a su voluntad. Pero para eso sería necesaria la persuasión unitaria y colectiva que identificase los espíritus en una idea única de ley y de Es-

tado. Una vez demostrada la imposibilidad de tal persuasión, es evidente que nada se puede instituir, realizar, mantener, renovar en la esfera política, sino mediante la mera imposición ejercida sobre alguien que no está libremente convencido de la disposición, que no la reconoce como razonable, que se doblega a ella como a un simple hecho de fuerza. Instituid el comunismo, y será para el conservador una institución de pura fuerza, a la que su razón no reconoce la menor justicia y a la que sólo la necesidad lo hace someterse. Mantened o tornad a instituir el capitalismo y la propiedad privada, y éstos serán igualmente instituciones irracionales e injustas para el comunista. Toda institución, toda disposición, no puede, pues, llevarse a efecto, sino imponiéndose a razones que no consienten en ella libremente, que no la encuentran racional; violando, pues, su racionalidad y libertad.

Todos los expedientes de los dogmáticos del idealismo quedan, pues, hechos trizas. Para que la vida política fuese racional sería menester la unanimidad, no en la fantasía y la arbitrariedad, sino en la realidad de hecho. Como esto es imposible, la irracionalidad del puro imperio, de la coacción, de la mera autoridad, está indispensable y necesariamente presente siempre. Ley y Estado de una parte, y libre voluntad o libertad del ciudadano, por otra, no sólo no coinciden, según la novelesca construcción de los idealistas, sino que están en perfecta antítesis,

porque ley quiere decir vínculo, atadura, y libertad quiere decir posibilidad de obrar sin ataduras ni vínculos.

Los sucesos que ocurren en todo momento de convulsión social nos ponen perennemente ante los ojos esta insuperable antítesis: la voluntad de los individuos, cuando se hace libre, se precipita irresistiblemente a destruir la ley o sea el "orden", y a destruirla cada vez más, y sin tregua, porque a cada oleada de destructores sigue otra de destructores todavía más radicales, y no se llega nunca a un punto en que las libres voluntades de los individuos se impongan espontáneamente un límite de "ley", de "instituciones", de "Estado". Los hechos obligan siempre a repetir las palabras de Goethe: *"Sprech'er doch nie von Freiheit, als Könn er sich selber regieren! Losgebunden erscheint, sobald die Schranken hinweg sind, Alles Böse, das tief das Gesetz in die Winkel zürucktrieb"* [10].

Siempre, por lo tanto, serán menester actos de "energía", de violencia y de autoridad, para detener y encarrilar de nuevo en una ley, dentro de instituciones, en un Estado, la libre voluntad desencadenada.

10 GOETHE, *Hermann und Dor.* VI, 79.

VIII

LA FALSA APARIENCIA DE LA RACIONALIDAD

Hay instituciones que a primera vista parecen desmentir la idea de que la solidez del Estado y de la sociedad se sostenga esencialmente por la autoridad, la imposición y la fuerza, y que, por el contrario, presupondrían el acuerdo racionalmente consentido y pacífico de todas las inteligencias. El Derecho, formulado en los códigos con precisión y claridad, y de igual aplicación para quien quiera que sea; el tribunal que lo interpreta y aplica a los casos concretos, sustituyendo con una decisión imparcial el punto de vista pasionalmente subjetivo que de sus pretensiones tienen los contendientes, y eliminando el arbitrio de éstos, que ya no pueden hacer valer su razón con la violencia; las asambleas legislativas, donde los representantes del pueblo, libremente elegidos y de modo que reflejen proporcionalmente las opiniones dominantes, toman con absoluta independencia cuántas decisiones requiera la vida del Estado.

Parecería, pues, que basta extender a todo el resto el criterio informador de estas tres instituciones, para que la sociedad humana se funde enteramente en la razón, y conste por completo de factores racionales.

Pero se trata de una apariencia falaz. La imposición de algo a una razón que no lo reconoce justo y no lo quiere —esencia del mero imperio y de la irracionalidad— es también el alma indeleble de todas estas instituciones.

Veamos cómo, conforme a la racionalidad, que excluye la imposición, no sería posible la ejecución de los contratos, por ejemplo. En el momento de la ejecución del contrato, la voluntad puede cambiar racionalmente en relación con el momento de la estipulación. Debería, por lo tanto, dejarse al contratante, la libertad de negarse a cumplir su contrato, ya que obligarlo a la ejecución implica la sumisión de una razón que ya no quiere a una razón que fué suya un tiempo, pero que ya no lo es; a una voluntad ajena a la suya y a la que no consiente. Lo mismo puede decirse de la permanencia del matrimonio en el caso de que también una de las dos conciencias haya cambiado de voluntad con respecto al momento en que el matrimonio se realizó. De modo que la ejecución de los contratos y la permanencia del vínculo matrimonial —al menos con el divorcio limitado a casos excepcionales— sin los cuales se desintegraría toda nuestra vida civil, se fundan, en conjunto, no

en la racionalidad, sino en la obligada sumisión de conciencias a algo que ellas no quieren.

La racionalidad pura, del mismo modo que conduce a la pulverización de la sociedad, según veremos más adelante, pulverizaría también la institución matrimonial, con la posibilidad de romper el vínculo matrimonial, por la sola voluntad de una de las partes. Pero las condiciones generalmente rigurosas en que se concede el divorcio pone límites a esa absoluta facultad de ruptura que la racionalidad exigiría. Vemos, por lo tanto, que el divorcio tampoco hace razonable la institución matrimonial. Desde el punto de vista cualitativo, no hay ninguna diferencia entre la violación de la racionalidad o los límites que se imponen a la libertad. Si la ley de divorcio viene a reconocer que meras necesidades prácticas requieren una violación de la racionalidad, o de la libertad en que ésta consiste, con igual fundamento pueden los adversarios del divorcio sostener que las necesidades prácticas exigen una mayor limitación todavía a la libre solubilidad del matrimonio. Es decir, la impuesta por la ley de indisolubilidad. En uno u otro caso, se reconocen que motivos de mera necesidad práctica impiden la racionalidad y la libertad, y se colocan un poco más acá o un poco más allá las barreras que es imprescindible poner. La lucha entre los partidarios y los adversarios del divorcio no gira, pues, sobre una cuestión de principio, sino sobre una cuestión secundaria, de simple oportunidad práctica, que

se resuelve variablemente según el tiempo y el lugar. Por ninguno de los dos lados hay derecho a invocar principios de racionalidad: se trata sólo de discutir dónde se ha de poner ese límite irracional que ambas reconocen necesario a la libre voluntad. Estamos, pues, siempre fuera de los confines del racionalismo.

Veamos, ahora, el funcionamiento de la justicia civil y penal.

Para que la sentencia de un tribunal civil fuese conforme al criterio fundamental del racionalismo político, sería necesario que la sentencia produjese la íntima persuasión de las inteligencias de ambos contendientes, de manera que ninguna de las dos continuara pensando que tenía razón, después del veredicto condenatorio, ni considerase la sentencia misma como irracional. Sería necesario que la sentencia del tribunal lograse convencer a aquel a quien niega la razón de que efectivamente no la tiene, porque solamente así asentiría éste libre y espontáneamente a la sentencia. Ésta sería su ley, la ley que él reconoce y a sí mismo se impone y no una prescripción que se impone *ab extra*, con violación de su racionalidad y libertad. Pero eso no sucede nunca. Todo el que pierde un pleito queda mucho más convencido que antes de que tenía razón, y que tan sólo por desconocimiento, error o injusticia sentenció el juez en detrimento suyo. Las inteligencias siguen sin entenderse, no se constituye en modo alguno la unanimidad en el reconocimiento de la ley, y

sucede únicamente que una de las inteligencias se doblega a lo que considera mera fuerza, no porque le reconozca razón sino por evitar daños materiales: la fuerza personificada por el alguacil. Siendo la persuasión en general imposible, como se ha visto, lo será también cuando ésta es obra de la sentencia de un tribunal. Si aquel a quien la sentencia niega la razón pudiera ser íntimamente convencido de que no la tiene, si los *evidentes y palmarios* argumentos que le han movido al litigio pudiesen ser desarraigados, o vueltos de arriba abajo por él mismo, entonces hubiera visto también antes que no tenía razón y —excepto el caso de mala fe— no hubiera promovido el pleito, o sea que nunca habría litigios por falta de discrepancias acerca de quien tenía o no la razón.

Si el tribunal fuese verdaderamente una institución racional, es decir si pudiese suprimir la discrepancia mediante la persuasión, no existiría. Se recurre al tribunal, precisamente, porque uno de los espíritus en conflicto dice del otro: es irreductible, no hay forma de arreglo, hay que hacer intervenir al juez. Quien pierde, pues, después de creer que nunca podría admitir siquiera parcialmente la razón del otro, se encuentra siempre ante la sentencia como ante un hecho que su entendimiento no aprueba, ni reconoce justo, es decir un hecho irracional, fundado en la fuerza. Por lo tanto, entre la sentencia del tribunal y los cañonazos no hay diferencia cualitativa: trata siempre de hacer do-

blegarse y callar a una de las partes; la razón es razón para quien vence, pero mera violencia para el vencido; si no es la violencia de las bombas es la del alguacil. Por eso también la justicia civil, engranaje indispensable a la convivencia humana, resulta apoyada no en la racionalidad y en la libertad, sino esencialmente en la autoridad, en la simple imposición, en el puro imperio.

Lo mismo podemos decir, con mayor razón, de la justicia penal. Para que pudiese sostenerse el concepto fundamental del racionalismo político, sería necesario poder afirmar que el delincuente condenado por el juez encuentra justa y aprueba la sentencia que le condena. La afirmación parece, desde luego, temeraria, pero el dogmatismo idealista no se detiene ante ninguna falacia, por audaz que sea, con tal de defender sus posiciones.

La temeraria tesis procede de Kant, que la expone en su intento de refutación a Beccaria. Éste había sostenido[1] que para lograr la seguridad y la tranquilidad, cada cual no pusiese de su libertad "en el depósito público sino la mínima porción posible, la que baste para inducir a los demás a defenderlo. El agregado de todas estas mínimas porciones posibles constituye el derecho de castigar: todo lo demás es abuso y no justicia". Pero ¿cómo puede estar nunca en ese

[1] BECCARIA, *Dei Delitti e delle Pene*, par. II y XVI.

mínimo sacrificio de la libertad de cada uno, el mayor de todos los bienes, la vida? No se puede pensar, por lo tanto, que mediante el contrato social originario, el individuo haya confiado a otros la facultad de quitarle la vida. La pena de muerte, pues, no es racionalmente justificada. Pero esto le parece a Kant un sofisma y responde [2] que, si bien el delincuente, con su voluntad natural, como hombre empírico, no consiente en la sentencia que le condena, consiente sin embargo, como hombre justiciero, es decir con su razón pura jurídicamente legisladora. Continuará no queriendo ser castigado, pero en el fondo de su conciencia, con su "verdadero yo", con su razón práctica pura, reconocerá que debe serlo.

Tal la tesis de Kant, que pasó con algunas variantes secundarias a todos los sistemas racionalistas o idealistas, comprendidos los contemporáneos. La tesis pasó también íntegramente, como es lógico, a la doctrina anarquista. Kropotkin sostiene que de la proposición: "trata a los demás como quieres que te traten a ti", deriva el derecho de matar a los malvados y dañinos, porque el hombre racional exige que se le mate si se convierte en un irracional, o en un individuo peligroso: "pedimos que se nos mate como a bestias venenosas si invadimos el Tonkin o a los Zulúes, que nunca nos hicieron mal alguno. Decimos a nuestros hijos, a nuestros ami-

[2] KANT, *Doctrina del Derecho*, pág. 49, E. I.

gos: mátame, si alguna vez me pongo del lado de la invasión" [8].

Pero semejante tesis del racionalismo dogmático quiebra ante dos órdenes de consideraciones. Ante todo, para que se pudiese sostener que el delincuente reconoce que tiene que ser castigado, sería menester que todo hombre reconociese racionalmente como delitos los que están escritos en el código penal existente, pues si ha de sufrir la pena por una acción que su razón no reconoce como delito no hay coincidencia de la libertad con la ley, no hay racionalidad. Pero nunca se llega al tal reconocimiento, por parte de la razón de todos. No hay reconocimiento para los llamados delitos políticos, que tienen tanto de comunes: homicidios, incendios, violaciones de la propiedad, etc. No lo hay tampoco para los llamados delitos comunes, y basta pensar en los delitos sexuales, que cambian según el tiempo y el país, y que si son calificados de modo diferente por el legislador, tanto más legítimamente lo serán por los individuos, en el adulterio, en el aborto, en la caza furtiva en régimen feudal, en el contrabando de aduanas, en la sepultura de Polinice por ley de Creonte, en las violaciones de las leyes tributarias, en las infracciones de las leyes de seguridad pública, en el propio robo, ya que hay muchos cuya razón sostiene que el robo es, por el contrario, la propiedad. Por consiguiente, no siendo

[8] KROPOTKIN, *La Morale Anarchiste*, p. 44.

los hechos que el código penal considera delitos, reconocidos como tales, por la razón de todos, sería necesario, para que se sostuviese la identidad de ley y libertad, que cada cual determinase por sí cuáles son las acciones que constituyen delitos, o sea que crease su propio código penal. Esto sería un caos y una anarquía, y a esta situación conduce necesariamente el dogmatismo racionalista, cuando no se templan con subterfugios las consecuencias de que está preñado. No se evita ese caos, no se constituye y se mantiene el derecho penal, sino reconociendo que descansa, no sobre la racionalidad sino sobre la autoridad y el imperio.

Pero, en segundo lugar, tampoco en el caso de que el individuo sea castigado por una acción que él reconoce delictiva y que como tal hubiera escrito en su código penal, puede decirse que haya reconocimiento, por parte del condenado, de que la sentencia es justa.

Él, en efecto, no hubiera podido inscribir en su código penal como delitos sino acciones en general, acciones-tipo, contornos genéricos de acción: el robo, el homicidio, genéricamente caracterizados. Pero una acción en general no existe, no existe el robo, no existe el homicidio en general. Existe únicamente *esta* acción que con sus precisas configuraciones y particularidades que la hacen ser esa acción dada, es absolutamente única, irrepetible, irreproducible y que, por lo tanto, rechaza el ser generalizada y confundida con otras, que tienen con ella algunos

elementos semejantes, pero otros totalmente distintos. Por lo tanto, no hay razón alguna para identificarlas, teniendo presente sólo los elementos afines, en vez de separarlas, teniendo presente los diferentes. Existe pues, no *el* robo, *el* homicidio, sino *este* robo, *este* homicidio, que puede ser justificado, excusado, necesario, moral incluso.

Ahora bien, hasta el que haya inscripto en su código penal, como delito, un cierto homicidio en general, al realizar no el homicidio *en general,* sino *un* homicidio particular, acaecido en circunstancias especiales, que nunca se han dado ni volverán a darse en otro homicidio, exige que se lo juzgue tomando en cuenta todas esas particularidades. Pero eso quiere decir, tomar en cuenta la situación del delincuente, de sus movimientos pasionales, de su carácter y del efecto que esos movimientos pasionales tenían necesariamente que producir, de su constitución físico-química, de toda la historia de su vida, de la influencia que el más pequeño suceso de ella ha tenido sobre las disposiciones espirituales y, por lo tanto, sobre el delito cometido, de todas las menudas particularidades del ambiente en que este delito maduró. Exige con razón que, para juzgarlo, nos pongamos en su punto de vista en el momento de cometer el delito o —como dice todo aquel que ha cometido una acción genéricamente condenable, al apelar a la justicia— que nos pongamos en su pellejo. Pero esto significa convertirse en el mismo reo, tal y como

era en el momento de cometer el delito. Por lo tanto, encontraremos, como él, necesario haberlo cometido, y no podremos sino absolver.

De aquí la consecuencia inevitable, afirmada por el Cristianismo —que no es en gran parte sino racionalismo absoluto —de que no se debe juzgar [4]. De aquí el principio del juicio de los iguales, o sea de personas que viviendo, más o menos, la misma vida de aquel a quien juzgan, puedan evaluar y apreciar su situación psicológica. De aquí la conclusión de que, si hubiese de imperar la pura racionalidad, el juicio sobre quien ha cometido un delito debiera ser dejado a la misma persona que lo ha cometido, porque ella sola ve en sí y conoce todas las particularidades externas e internas que acompañaron a la acción. Ella sola es su verdadero, preciso y propio igual. Pero abandonar al juicio de sí, al delincuente, significaría, en casi todos los casos, absolverlo. Porque todos descubrimos que toda acción que hemos realizado, no podíamos no haberla realizado. El delincuente no puede juzgarse a sí mismo con más rigor que aquel con que lo juzgan terceros desapasionados e imparciales, como los criminólogos positivistas, quienes reconocen que sólo pueden aplicarse procedimientos con un fin de defensa social o de reeducación del individuo, pero nunca como castigo.

La fórmula kantiana de la universalización de la máxima, establece que para determinar si una

[4] SAN MATEO, VII, I.

acción puede hacerse, es necesario considerar si la norma que ordena aquella acción, puede sin contradicción erigirse en ley universal. Pero, o ninguna norma es universalizable o lo son todas. Puesto que, como observó Simmel, la fórmula kantiana dice [5] que se debe universalizar la situación con todos sus elementos constitutivos, es decir que la supuesta ley universal no es más que el caso individual. Pero, dada la presencia de todas las circunstancias en que una acción se produce, todos encontrarían factible aquella acción, al igual del que la ha hecho, o sea la norma de cualquier acción, es decir de toda acción concreta —teniendo en cuenta todas sus particularidades universalizables— podrá ser realizada *por todos*.

Algunos de los principios más caros a los idealistas italianos contemporáneos, conducen inevitablemente a conclusiones semejantes a las expuestas y, por lo tanto, a la demostración de que la justicia penal es incompatible con el racionalismo, aunque sus propios propugnadores no se den cuenta ni tengan suficiente perspicacia para determinar consecuencias coordinadas a las premisas.

Los idealistas niegan, en efecto, que el error y el mal existan como hecho positivo, que existan en quien yerra cuando yerra, en quien hace el mal cuando hace el mal [6]. El mal y el error,

[5] KANT, *Vorlesungen*, p. 116, 126.
[6] GENTILE, *La Riforma della Dialettica hegeliana*, p. 137, 248.

sostienen, asumen esa calificación sólo al surgir posteriormente, la voluntad y la verdad, que al convertir la voluntad o la proposición precedente en mal y error, los quitan del medio. O si no, basándose en la independencia entre las diversas facultades del espíritu, el hombre puede, mientras su facultad moral duerme o está atacada de catalepsia [7], concebir la calumnia, por ejemplo, no ya bajo la calificación moral condenatoria, sino bajo la aprobación utilitaria, ya que sirve para solventar una injuria o intensificar el interés de una conversación. Sólo después, cuando la actividad moral se ha recobrado del sueño, la calumnia aparece como mal. De donde, estos escritores proceden a sentar el principio de que para juzgar es menester colocarse en las condiciones de la persona juzgada [8].

Pero ¿cómo podría yo, racionalmente, ser castigado por una acción que no consideraba un delito sino un bien utilitario en momentos en que sólo veía la actividad utilitaria? ¿Cómo podría, racionalmente, ser castigado por lo que entonces era para mí el bien? ¿Tal vez porque otro, desde entonces, consideraba como mal lo que a mí me parecía bien? No, porque ese otro debería también ponerse en las condiciones de la persona juzgada, y ver como yo veía cuando realizaba la acción, de modo que la encontraría factible, como yo la encontré. ¿Deberé, entonces,

[7] CROCE, *Filosofia della Pratica* (1919), p. 139.
[8] IBID, p. 140.

ser castigado por haber hecho lo que entonces consideraba bien, porque ahora lo considere mal? Tampoco, porque también mi yo juzgador de hoy, debe ponerse en las condiciones de mi yo de entonces. Debo ser justo, incluso, conmigo mismo. Volviendo a ser mi yo de entonces, encontraré, igual que en el caso anterior, factible tal acción, por las mismas razones que la encontró mi yo de entonces.

Por otra parte, Guyau [9] —quien también está convencido de que la justicia no se resuelve racionalmente, o sea, según su lenguaje, que la sanción penal no es sanción moral— observa que si el delincuente reconoce que debe ser castigado ya está convertido, y no es menester, por lo tanto, castigarlo. Ya no existe su pecaminoso estado de conciencia, puesto que su estado actual lo rechaza; no hay, pues, razón para castigar.

De estas consideraciones resulta evidente que —no obstante los ejercicios de destreza de los dogmáticos— la justicia penal, institución sin la cual la solidaridad humana sería ahogada en un mar de sangre, tampoco se compadece con la racionalidad, ni puede ser explicada o sostenida por ella.

Veamos ahora si la última de las instituciones indicadas realiza la racionalidad aparente o efectivamente: las asambleas legislativas. En ellas se discuten las leyes que se adoptarán; y, como ya hemos visto que la discusión no sirve para na-

[9] GUYAU, *Esquisse d'une morale*, p. 191, 182.

da, tanto valdría proceder sin más a la votación. Piénsese lo que se quiera de los efectos de la discusión; lo cierto es que ésta no se cierra cuando una parte ha convencido a la otra, sino desde el principio, porque ya está decidido cuál de los contrarios pareceres ha de triunfar por la votación.

Ahora bien: si la votación con que se cierra la discusión fuera verdaderamente un hecho racional, esa votación no existiría, ya que, mediante la discusión, los espíritus se habrían unificado, se habría hecho la unanimidad. Cada cual consideraría aquella decisión consentida por todos, como propia voluntad; sería el parecer de todos, y todos serían de aquel solo parecer. La libre voluntad de cada individuo y la decisión, coincidirían, y no habría necesidad de la votación para saber qué parecer debe triunfar, desde que habría uno solo.

Si por el contrario, después de la discusión se pasa al voto, es porque perdura en los espíritus un desacuerdo insalvable. En cierto momento de la recíproca exposición de argumentos —que no terminaría nunca, porque la discusión no sirve sino para que los contendientes se convenzan de la verdad de su propia opinión, y de la aberración y la sofisticación del adversario—, cada cual concluye mentalmente: todo es inútil, no sirve razonar; sólo un acto de autoridad podrá acallar las sinrazones de éste e imponerle por la fuerza, puesto que no atiende a las razones, lo que es la razón valedera (mi

razón). Después de haber discutido largo rato, sin ponerse de acuerdo, se hace necesario acabar alguna vez de discutir y pasar a la acción: el momento en que se debería pasar a la violencia corpórea, a la guerra, ya que sólo mediante ella una idea puede prevalecer, mientras en el terreno de la discusión y de las razones todas las ideas siguen en lucha unas con otras. En vez de recurrir a la violencia corpórea, la sociedad civilizada recurre al voto. Pero el voto no es sino fuerza, persecución de fuerza, símbolo de fuerza. Con el voto se dice: hágase esto así, porque yo lo quiero. Cuando se vota y se dice "sí", se dice "así", "así sea", *"sic"*, *"sic volo, sic jubeo"* y más exactamente *"sit pro ratione"*, es decir, en lugar de las razones —que es inútil seguir discutiendo—, *"voluntas"*. La cuestión se resuelve, pues, por un acto de mera autoridad y de fuerza; por la presunción y la admisión convencional de que la mayoría es la que posee mayor fuerza física y que, por lo tanto, en un conflicto corpóreo, prevalecería y conseguiría imponer su parecer. Se reconoce que la solución no puede venir sino por obra del simple imperio.

Nos persuadiremos más aún, si reflexionamos cómo, desde el punto de vista racional, es absolutamente absurdo que se haga lo que la mayoría quiere porque se considere más útil, o más razonable, o más bueno, que el parecer expresado por la minoría. Desde el punto de vista racional, casi sería necesario concluir en el sen-

tido opuesto: sabemos que las más crueles injusticias, persecuciones, negaciones de la libertad de pensamiento, de culto, de domicilio, etc., han sido queridas y llevadas a cabo por las mayorías y los más flagrantes errores y las más groseras supersticiones, sostenidas y propugnadas por ellas. Por otra parte, también sabemos que los más iluminados, los más inteligentes, los más prudentes son siempre los menos; por lo tanto, el parecer de los menos tiene siempre más probabilidades de ser el mejor, y debería ser el que prevaleciese.

¿Qué motivo racional puede explicar el sentimiento de sometimiento, o al menos de resignación, que nos sobrecoge ante una sentencia definitiva dictada por un magistrado supremo, ese sentimiento que experimentamos cuando la mayoría ha sancionado con su voto cierto parecer? Podríamos expresarlo así: "No hay más que decir", "*Roma locuta est*". Desconfiamos del individuo; tememos sus abusos, sus arbitrariedades, su espíritu de dominación; y tanto desconfiamos, sospechamos y pensamos mal de él, que creamos, para defendernos, los tribunales y los guardias. Pero he aquí multiplicado ese individuo por ciento, por mil, por un millón; convertido en mayoría, y con ello tal vez multiplicado por ciento, por mil, por un millón, ese espíritu de dominación y de abuso que tanto temíamos en el individuo; y, no obstante, lo aceptamos como última instancia para toda decisión política y social, y también moral, religiosa y esté-

tica. Tal acatamiento que, ciertamente, no descansa en una base de racionalidad, significa el reconocimiento implícito de que las soluciones más importantes para nuestra vida común no pueden darse racionalmente, sino por obra de una decisión autoritaria. Se acepta el parecer de la mayoría no porque sea el más razonable, sino porque es, o se presume que sea, el que podría imponerse por poseer la mayor fuerza. Pues lo que verdaderamente debe valer, como derecho y justicia, es el punto de vista del derecho y de la justicia que puedan imponerse con la fuerza, como acto de mera autoridad. Queda así condenado el dogmatismo racionalista o idealista, que pretende que el mundo en general, y el humano en particular, sea por entero trasparente a la razón y al espíritu, y hecho de espíritu y de razón.

De estas consideraciones se deduce una consecuencia importante. La teoría de que la mayoría tenga que prevalecer descansa, como hemos demostrado, sobre la presunción de que debe predominar el parecer o la idea de la mayor fuerza. Ahora bien: si tal es su principio, el gobierno de la mayoría no tiene ninguna justificación racional, ningún derecho genuino, en comparación con el gobierno de otra fuerza cualquiera: monarca absoluto, oligarca nobiliario, dictador proletario. Porque el gobierno de la mayoría sólo se sostiene, en última instancia, por la admisión de que tiene la fuerza de su lado. ¿Por qué criticar, pues, los regímenes de

fuerza desde el punto de vista del derecho, como si el gobierno de mayoría se fundase sobre la racionalidad y no fuese, por el contrario, igual que aquéllos, un hecho de fuerza y de mera autoridad? Todas esas formas se encuentran en la misma condición; ninguna tiene menos o más derecho racional que la otra. Contra ninguna es posible, pues, una crítica originada en una idea de derecho y de racionalidad. Se trata siempre de una imposición; la aceptamos porque así lo quiere quien tiene la fuerza, la fuerza de las armas o la del número, que se supone sea también prevalente fuerza física. Se trata siempre de la imposible coincidencia entre la libertad y la ley. Y en esa coincidencia se funda el dogmatismo racional.

LA INEXISTENCIA DEL PUEBLO

Antes de demostrar cómo la imposición y el imperio, que sustentan esencialmente las relaciones políticas entre ciudadanos en el interior de un Estado, sustentan también las relaciones entre Estado y Estado, es necesario disipar un prejuicio, que se construye sobre la personalización de una simple palabra, impidiendo ver la presencia necesaria y eterna de la autoridad, especialmente en las relaciones internacionales.

Este prejuicio es el de la existencia del pueblo. Cuando se afirma, contra tal prejuicio, que el pueblo no existe, no se quiere, naturalmente, negar que existan caracteres particulares, corporales o espirituales, ciertas disposiciones psíquicas determinadas por una cierta historia, cierto traje, cierta cultura, etc., que se comprenden bajo el nombre de sentimiento nacional. Caracteres particulares que nos permiten agrupar a todos los individuos que lo poseen en una sola clase y designarlos con un único nombre colectivo: "italianos", "franceses", etc. Contra esa

negación se quiere, simplemente, tomar posición contra el "realismo" de la escolástica, a favor del "nominalismo"; se quiere negar la existencia de la "caballidad", distinta de cada caballo (lo cual no excluye que éstos tengan caracteres que los distinguen de los bueyes y que nos permiten agruparlos separadamente de los bueyes, poniendo, digamos, sobre cada uno de ellos el cartelito: "caballo"). Negamos, por lo tanto, la existencia del "pueblo" como entidad metafísica, como *ens rationis*, como unidad metempírica y ultrasensible existente por sobre los ciudadanos en particular.

"Pueblo" (y asimismo "Italia", "Alemania") no son más que nombres colectivos con que se designa, por comodidad y en consideración de nuestras necesidades del momento, a cierto grupo de individuos, que son semejantes pero también distintos, y de los cuales, usando aquel nombre genérico, queremos acentuar y tener presentes los caracteres de semejanza y no los de diferencia. No son, pues, sino etiquetas que, en cualquier límite y a nuestro arbitrio, les colgamos a los individuos. El arbitrio no reside en colgar el cartel indicador de caracteres que no existen realmente en los individuos, y que son creaciones cerebrales nuestras, sino en que podemos colocar uno u otro cartelito y hacer así una agrupación diferente, según los caracteres de los individuos que queremos tener presentes.

Un droguero que tenga algunos frascos con aceite de ricino y otros con aceite de almen-

dras, si quiere agrupar separadamente las dos sustancias pondrá en los primeros frascos el cartelito "aceite de ricino" y en los otros el de "aceite de almendras". Pero, si tiene necesidad de agrupar separadamente las sustancias líquidas de las sólidas, quitará esos cartelitos y pondrá, tanto en los unos como en los otros, el cartelito "líquido", y en los recipientes que contienen la sosa y la potasa el cartelito "sólido". Coloca, pues, la etiqueta a su arbitrio, según sus necesidades o intereses del momento, pero designando siempre cualidades efectivamente existentes en los cuerpos. Del mismo modo se hace con los hombres. Si somos nacionalistas, la etiqueta que preferiremos poner será: "italiano", "alemán"; y la respectiva agrupación separada será dominante para nosotros. Si, por el contrario, pertenecemos a la Internacional Comunista, les quitaremos a los hombres esas etiquetas y pondremos en su lugar las de "burgués" y "proletario", haciendo una separación que intercepta y supera a todas las demás.

Tal es el significado de la negación, en modo alguna superflua, de la existencia del pueblo. Ante todo, porque, en el campo teorético, muchos piensan que el "pueblo" existe como una especie de entidad impalpable e invisible, como una especie de alma sustancial colectiva, como cierta fuerza metafísica (la "italianidad", la "alemanidad") que tenga, de algún modo vago, una existencia aparte de los individuos, y que descendiendo a encarnarse sobre ellos los ha-

ce ser italianos o alemanes. Y luego porque la idea de tal metafísica existencia del "pueblo", de "Italia", de "Alemania", está presente en expresiones que dominan los conceptos políticos corrientes —incluso sin que lo perciban los mismos que las usan— y confiere a tales conceptos una falsa y muchas veces peligrosa apariencia de racionalismo.

Así, cuando se usan expresiones como: "el pueblo quiere castigar a Alemania", "la burguesía debe expiar sus delitos", "dejar a Rusia en libertad de hacer el experimento de cierto orden social", no podemos menos que pensar, y aunque sea de una manera vaga, la idea de un "pueblo" con unidad e individualidad suprasensible, como personaje metempírico, que expresa su unitaria voluntad depositando una papeleta en una urna. De ahí la idea de una Alemania o de una Inglaterra que, existentes como impalpables figuras femeninas, han cometido hace un siglo un delito, y que pueden, racionalmente, ser castigadas hoy, puesto que continúan siendo las mismas personas. O la idea de una Rusia que, siendo igualmente una persona, aun cuando no puedan percibirla los sentidos, posee cierta voluntad unitaria y propia que no debe ser estorbada por las personas que se llaman Francia o Inglaterra. O la idea de cierta mujer inmaterial llamada la burguesía que, habiendo cometido malas acciones en el siglo XIX, debe pagarlas hacia la mitad del siglo XX. Es siempre el mismo concepto represen-

tado por Carducci (y el poeta puede hacerlo legítimamente, puesto que el concepto, aunque falso, existe y actúa) cuando presenta a Luis XVI, que en la torre:

> a Dios pide perdón
> por la noche de San Bartolomé [1].

Es decir: en 1572, la monarquía, esa señora que vive como única y duradera personalidad a través de varios siglos, ha cometido el delito de la matanza de los Hugonotes; por lo cual es justo y razonable decapitarla en 1793.

Pero todo ello no es más que la hipóstasis de meros nombres, la personalización de puras palabras. Si las escrutamos, veremos que no existe el pueblo, sino los ciudadanos; no Rusia ni Inglaterra, sino rusos e ingleses; no la monarquía, sino los monarcas. Y así comprobamos que, tras los postulados racionales, no hay sino relaciones de pura autoridad y fuerza, que se verifican, simplemente, en virtud de ser tales y no de ningún argumento racional.

Entonces vemos que decir "el pueblo quiere" no tiene sentido, porque el pueblo no existe y, por lo tanto, no puede querer. Sólo existen los ciudadanos que efectivamente quieren; pero quieren en sentido divergente, por lo que la frase "el pueblo quiere" —que aparenta la existencia de una unitaria voluntad de todos— se

1 CARDUCCI, *Ça ira.*

resuelve en la realidad de que hay algunos que quieren y otros que no; es decir, unas voluntades que se imponen a otras que no consienten, pero que se someten. Es una observación frívola la de que un "pueblo" cambia su llamada voluntad tan repentina y radicalmente, que si esto ocurriera en un individuo éste parecería loco. Así vemos a un pueblo que se convierte literalmente de una semana a otra, de partidario de la guerra en pacifista, de monárquico en comunista y viceversa. Es también una observación frívola la de que ello sólo se explica reconociendo que no existe voluntad de la entidad y unidad suprasensible "pueblo", porque ni siquiera existe la entidad "pueblo", sino que, por el contrario, no existe voluntad en la entidad y unidad sú-acaso más exactamente, estados de conciencia individuales. Estas voluntades individuales conquistarían alternativamente fuerza y autoridad predominantes y, mediante éstas, impondrían su propia voluntad sobre la de los individuos restantes, con el nombre de voluntad del "pueblo". Así se personaliza una palabra, con objeto de dar carácter de racionalidad a lo que no es sino realidad material de fuerza.

Pero si el "pueblo" no existe, ningún argumento racional puede cimentar la exigencia que se expresa en la frase: "Debe dejarse a Rusia, Alemania, Hungría, en libertad de adoptar el sistema político y social que quieran, sin intervención ni coacción por parte de otros Estados". Con esa frase tendríamos derecho a hacer, como

se pretende, un llamamiento a la racionalidad, según la cual es la libre voluntad la que funda al Estado; pero sustituyamos con realidades las palabras "Rusia", "Alemania", "Hungría", personalizadas y convertidas en hipóstasis, y entonces veremos que esa frase debe traducirse por esta otra: "Algunos rusos, algunos húngaros, algunos alemanes, deben estar en libertad de adoptar el sistema político o social que quieren, contra y sobre la voluntad de otros rusos, otros húngaros, otros alemanes". Pero, traducida así, esa frase no nos ofrece ya un fundamento racional para concluir que "no debe ejercerse ninguna intervención o coacción por parte de los demás Estados". La conclusión se sostenía mientras se aceptaba sin analizarla la personificación del nombre "Rusia", etc., erigiéndolo en entidad poseedora de una voluntad unitaria, y con el derecho de que no le sea conculcada esa voluntad; pero ya no rige después de haber probado la imposición de unas voluntades sobre otras, o sea precisamente esa coacción que se quiere evitar impidiendo la intervención de otro Estado; el cual aportaría, tal vez, no la coacción, sino, por el contrario, el obstáculo a una coacción demasiado violenta. Aun bajo la frase "déjese al pueblo en libertad de adoptar la forma que quiera", no hay más, a pesar de su apariencia racional, que el postulado de mero poder de un partido sobre otro. Por último, visto que el "pueblo" no existe, pierde todo fundamento racional el concepto —requerido por necesidades mate-

riales —del castigo de un pueblo. Desde el punto de vista racional, castigar a un pueblo significa lo mismo que decapitar en 1793 a la monarquía por un delito que cometió en 1572.

Si un pueblo, se dice, ha cometido el delito de desencadenar una guerra sangrienta, debe ser castigado; sobre él deben recaer el dolor y el mal. Pero este castigo no recae sobre la entidad metafísica unitaria "pueblo", totalmente inexistente, sino sobre ciudadanos efectivamente existentes y vivos. Del mismo modo que no ha sido la metafísica voluntad del "pueblo" que ha querido el delito, sino las voluntades de algunos ciudadanos, así nosotros, al castigarlos, herimos ciegamente a individuos que tal vez no han querido ni cometido el delito que les imputamos. Con los bombardeos, las ocupaciones territoriales, los bloqueos económicos, herimos y hacemos sufrir o morir a mujeres que aborrecen la guerra, y a niños nacidos ayer, que no saben siquiera qué es la guerra. Con el pago de indemnizaciones hacemos sufrir económicamente incluso a individuos que nacerán mañana y que, por lo tanto, no tienen ninguna responsabilidad en el delito que se quiere castigar. Castigamos al "pueblo", en suma, del mismo modo que, en edades remotas, se castigaba a los objetos inanimados o a los animales. Castigamos a un nombre, "Alemania", "Austria", a un adjetivo, "alemán", "austríaco", y hacemos daño arbitrariamente a unos inocentes, tan sólo porque continúan uni-

dos a ese nombre y ese adjetivo, porque con uno y otro seguimos designándolos exteriormente.

El castigo del "pueblo" es, pues, un hecho absolutamente irracional; pero es también indispensable. Sin él, desaparecería toda garantía, por pequeña que sea, de que la vida internacional no se trasformará por completo en una serie incesante de agresiones favorecidas por la certeza de la impunidad. Sin el absurdo de hacer pagar indemnizaciones a los inocentes por daños que no han cometido ni querido, todo Estado tendría una razón menos para no precipitarse a la guerra; y por otra parte, no sería posible compensar los daños que la guerra ha acarreado al país atacado. Ya en el hecho mismo de la guerra, que al menos alguna vez (como en el caso de resistencia a una agresión) debe considerarse necesaria, sufren y mueren, de uno y otro lado, inocentes; es decir individuos que no quieren el hecho cuyo castigo padecen, Sin hacer sufrir a los inocentes para doblegar voluntades ajenas a la suya, toda guerra injusta, toda agresión, toda imposición política conseguiría su objeto. Detenerse ante el hecho de hacer sufrir al inocente por el reo, aunque sea eminentemente irracional, sería lo mismo y tendría las mismas consecuencias que detenerse ante el hecho de que, si para sostener y alimentar nuestra vida es menester la destrucción de otras vidas inocentes, más vale dejarse morir de hambre. En la cuestión del castigo de los "pueblos" nos encontramos, pues, ante una necesidad material, irreductible a razón. Pe-

ro, en este punto, resulta claro el desenvolvimiento que nos habíamos reservado: el de una argumentación contra la racionalidad de la pena en su aplicación a cada individuo.

El pueblo no es más que el conjunto de individuos mudables que se designa exteriormente con un nombre colectivo, "Alemania", "Italia", y ese nombre no tiene ningún contenido fuera del conjunto de los individuos a que se designa. De modo que, castigando al "pueblo", nunca se perjudica a los culpables del delito que se quiere castigar. Pero muchos pensadores consideran que el individuo no es, a su vez, sino un conjunto de pensamientos y voliciones mudables, una corriente de estados de conciencia que exteriormente se designa con un nombre colectivo: "Pedro", "Pablo", etc. Nombre que, por su parte, no es sino la indicación exterior, la etiqueta que para entendernos ponemos sobre ese curso de pensamientos y voliciones. Se castiga hoy a Pablo porque ayer ese mismo a quien llamábamos Pablo cometió un delito. El pensamiento, la volición, el estado de conciencia a la cual se hace sufrir hoy el castigo, pueden seguir siendo el mismo estado delictuoso de ayer; prolongarse, vivir todavía en el de hoy, acariciándo dentro de sí la idea o el recuerdo del pecado, gozando de sus frutos, no renegando de él. Pero, también puede ocurrir que el estado de conciencia de hoy condene y repruebe lo que ha realizado el estado de conciencia de ayer, que no tiene con el de hoy nada de común, aparte la eti-

queta exterior: el nombre de Pablo. En este caso el castigo recae sobre un inocente, porque el verdadero culpable ya no existe. En el de los pueblos resulta que se castigaba a individuos diferentes de los culpables, no porque hubieran cometido el delito, sino tan sólo por un nombre que llevan, por un adjetivo que los designa, "alemanes", "austríacos", etc., el cual designa también a otros individuos verdaderamente culpables. En el caso del individuo, cuando se cambie el estado de conciencia, acaece lo mismo: se castiga un estado de conciencia no porque haya cometido un delito, sino únicamente por un nombre que lleva, es decir porque se continúa designándolo con el mismo nombre —Pedro-Pablo— con que se designaba ayer el estado de conciencia que efectivamente cometió el delito. Ahora bien: como no se ve en el interior de los espíritus, no se puede saber, casi nunca, si el estado pecaminoso de conciencia perdura, o si ha sido sustituído por un estado de conciencia que lo condena y rechaza. Es fuerza concluir, al menos, que, castigando al individuo, se está siempre ante una indescifrable incertidumbre: ¿se castiga una conciencia culpable todavía, o una que ya no lo es?

Pena de los pueblos y pena de los individuos se afirman de nuevo como dos realidades de hecho y de ciega necesidad, elementos materiales irreductibles y últimos que la razón halla ante sí, sin poder esclarecer ni dominarlos. Ele-

mentos de hecho que nos atestiguan otra vez cómo, no obstante los razonamientos del dogmatismo idealista, la realidad en general, y la realidad humana, no están constituídas de espiritualidad y racionalidad.

X

LA AUTORIDAD EN LA VIDA INTERNACIONAL

La eliminación del prejuicio de la existencia del "pueblo" nos permite mostrar cómo, no obstante las declamaciones, existen y deben existir necesariamente hechos de mera autoridad, completamente irreductibles a la racionalidad, mientras se quiera mantener la solidaridad humana en las relaciones entre pueblo y pueblo.

En virtud del principio de la autodeterminación de los pueblos, se pretende que todos los problemas internacionales pueden ser resueltos racionalmente, es decir sin intervención de actos de puro imperio. En virtud de la autodeterminación, todo pueblo debería poder decidir por sí mismo acerca de su destino político, de su autonomía, de su agregación a este o aquel Estado. Esa autodeterminación no es sino la aplicación del principio fundamental del racionalismo y del liberalismo, principio que afirma la identidad, de hecho o al menos de derecho, entre la

libre voluntad del ciudadano y la disposición legislativa.

Para que la autodeterminación fuese posible, sería necesario que el pueblo existiese como personalidad metafísica unitaria, y que como tal expresase su unitaria voluntad. Pero, como hemos visto, el pueblo no existe; sólo existen los ciudadanos en particular. Y éstos son los que deciden. Así, para que semejante decisión suya fuese una autodeterminación, es decir para que crease una ley que fuera lo que cada voluntad se impone a sí misma, sería necesario alcanzar la unanimidad. Porque si la racionalidad y la libertad residen en el hecho de que no haya coacción, la disposición que sobre todos impera debe ser por todos querida: nadie debería no quererla, nadie debería padecerla como cosa querida por otros. Sin unanimidad, la decisión tomada no corresponde a la libre voluntad de cada cual.

Pero el pueblo no se autodetermina como entidad metafísica ni como colectividad unánime de individuos. Puesto que los espíritus son diversos, siempre se separarán en una mayoría y una minoría para decidir sobre el destino político de una ciudad, una región o un país. El país recibirá entonces el destino político que haya querido la mayoría. Y este 51 % se habrá autodeterminado verdaderamente, pues verá su voluntad trasformada en la ley que determina su propio destino político. Pero no puede decirse, en cambio, que el 49 % restante se autodetermina, puesto que acepta una decisión que

no es la suya y contra la que ha luchado encarnizadamente. Su libre voluntad no pasa a la decisión legislativa; se someten a la voluntad ajena. La llamada autodeterminación quiere decir, pues, imposición de la voluntad de alguien sobre la voluntad de otro, imposibilidad de que ley y libertad coincidan. En suma, no hay diferencia cualitativa entre este caso y el del tirano que impone su voluntad a la de todos los ciudadanos, o con un Congreso de Potencias que asigne a su arbitrio esta o aquella ciudad o región a este o aquel Estado.

Pero un ejemplo concreto mostrará todavía mejor cómo el principio de autodeterminación, esencia misma del racionalismo y del liberalismo, es absolutamente incompatible con el mantenimiento de cualquier solidaridad política y social. Durante el debate en torno a la cuestión de Fiume, a fines de la primera guerra mundial, se insinuó la idea de un plebiscito sobre todo el Estado fiumano, que comprendiera a Fiume, y no para Fiume aparte. Este proyecto suscitó en Italia vivaz oposición, porque de ese modo la voluntad italiana de Fiume sería anegada por el predominio de los votos eslavos de la región en que se incluía a Fiume para la votación; y la autodeterminación de Fiume, que considerada la ciudad por sí sola se pronunciaría por la unión con Italia, sería frustrada por el hecho de que en la región el voto de Fiume quedaría en minoría. Con ello se reconoce, precisamente, que para una minoría sometida al voto de la mayoría

la autodeterminación no existe. Si no, ¿a qué conduce el propósito, implícito en ese razonamiento, de querer salvaguardar a la minoría la posibilidad de autodeterminarse? Supongamos una región habitada por croatas dentro de esa ciudad italiana, y que se quiera hacer votar aparte a esa región, para que su libre voluntad y su autodeterminación no fueran ahogadas por la votación de toda la ciudad.

Pero supongamos, además, la existencia de dos o tres italianos dentro de la región croata, o de uno solo; éste tendría igualmente derecho, para no verse coaccionado por la voluntad de la mayoría de la región en que habita, a que se le ponga en condiciones de autodeterminarse, independientemente del resto de la región. En fin, cada ciudadano particular tendría derecho a pretender que su voluntad pueda expresarse y realizarse por separado, de modo que constituyese efectivamente una autodeterminación. Vemos así, cómo la autodeterminación es la absoluta negación de toda realidad social.

La ley, el Estado, dice el dogmatismo racionalista e idealista, debe ser la voluntad misma del individuo; debe ser la ley que él mismo crea, *su* ley, *su* Estado. Pero, ¿cómo puede ser así para el eslavo de Trieste, para el italiano de Zagreb, para cualquier minoría políticamente disidente encerrada en un Estado al cual no adhiere y que no es, pues, su ley? Si el racionalismo no quiere renegar arbitrariamente de sí mismo, si quiere aplicar con lógica integridad su principio de que

la ley debe ser no impuesta sino querida, está obligado a admitir que toda minoría pueda hacer un Estado para sí, es decir su Estado dentro del Estado. Si yo soy republicano, comunista o mormón, y vivo en un Estado monárquico, capitalista o monogámico, ¿dónde está mi derecho de autodeterminación? ¿Acaso no tengo que aceptar instituciones monárquicas, capitalistas, monogámicas, queridas por la mayoría pero no por mí? Según el racionalismo, yo podría decir: "Tengo derecho a no sufrir la voluntad de la mayoría; por lo tanto debo votar por mí; debo poder votar mi código civil y penal, mi forma de gobierno, mi ordenamiento matrimonial, mi régimen de economía política, mis relaciones con el extranjero. Incluirme con una mayoría que piensa diferentemente, obligarme a votar con ella, es negar la idea de que sólo cuando la ley se identifica con la libertad es verdadera ley. Es como admitir el principio que Heráclito enunciara al decir que "también el obedecer a la voluntad de uno solo es ley".

Se objetará que una región, un lugar, un ciudadano particular no son pueblo, y deben considerarse indivisibles del agregado de pueblo de que forman parte, pues lo que se reclama es la autodeterminación de los pueblos, y no de partes o fracciones de ellos. Pero, ¿quién puede establecer legítimamente que este grupo o este ciudadano particular no son pueblo, sino fracción de tal o cual pueblo? Si lo establece alguno que no sea aquel mismo grupo o ciudadano par-

ticular, ya con ello se viola el principio de autodeterminación. Es el mismo grupo, el mismo ciudadano particular, quien debe, según el principio de autodeterminación, decidir si forman pueblo aparte o fracción de cierto pueblo. Tienen, pues, derecho a declararse desligados del Estado a que hasta entonces pertenecían por imposición de la mayoría sobre su voluntad. Tienen derecho a constituír su Estado, a crear en el Estado monárquico, capitalista o monogámico, sus instituciones republicanas, comunistas o mormónicas, trazando en torno a sus casas los confines de su Estado particular.

El racionalismo y su exponente, la autodeterminación, significan, pues, la pulverización social, el "Único" stirneriano. Como preveía Leopardi,[1] con ellos iría "disipándose la estirpe humana en tantos pueblos como hombres haya", y se realizaría lo que Guicciardini hacía decir a un personaje histórico: "Se confundirían todos los señoríos y todos los imperios si a cada súbdito le fuese lícito hacerse libre"[2], es decir si ley y libertad deberían llegar a ser una misma cosa. También Nietzsche afirmaba que la fe en la razón (en las categorías) es la causa del nihilismo: "als gefährliche, als leberuntergrabende Gewal".[3]

Si la disolución universal no ha de ser la meta, se debe construir, mantener alguna formación

1 LEOPARDI: *Storia del genere humano.*

2 GUICCIARDINI: *Storia d'Italia,* L. II, c. I.

3 NIETZSCHE: *Ecce homo.*

política y social. Por consiguiente, es necesario dar curso a esos elementos irracionales que Rousseau, Kant y todo el racionalismo, el idealismo y el liberalismo, pretenden excluir. La realidad social, por lo demás, no se preocupa del filósofo racionalista, ni espera el consejo del irracionalista para admitir amplia y constantemente en su seno esos elementos de pura autoridad y fuerza, que son los únicos que pueden mantener su solidez; ni para saber que ley y libertad no son un todo, sino que, por el contrario, hay aquí un dilema: o ley, libertad, racionalidad (autodeterminación) y entonces disolución; o formación y solidez social, y entonces imposición e irracionalidad.

El examen de otro métodos y criterios que se aducen como capaces de resolver racionalmente las cuestiones internacionales muestra también la presencia eterna y necesaria de los actos de imperio y de arbitrio. Pasemos a la ligera sobre la solución que de vez en cuando oímos proponer: convertir en Estado libre a la región o ciudad disputada por dos Estados limítrofes de nacionalidad diversa, cada uno de los cuales afirma que dicha región es de su nacionalidad. Esto es como si una mujer amada por dos hombres, sin decidirse a elegir al que verdaderamente ama, optase por no quedarse con ninguno de los dos. Semejante solución es la menos racional que puede pensarse, pues así, en vez de una o dos, se conculcan tres voluntades. Pero hay otro criterio, basado en la raza, en la nacionalidad a

que pertenecen los habitantes de una región determinada y por lo tanto a su lengua, que es la exteriorización del espíritu, la perenne expresión de la conciencia étnica. Este criterio establece que una región debe corresponder al Estado a cuya nacionalidad pertenecen los habitantes de ella. Pero el hecho de que los habitantes de un territorio pertenezcan a una nacionalidad determinada quiere decir que hombres de esta nacionalidad han ocupado ese territorio. Y la ocupación *no* es una *razón*. En tiempos remotos poblaciones enteras emigraban en masa, invadiendo territorios habitados por otras, ahuyentando con las armas a estas últimas y estableciéndose en su lugar. Si después de tal inmigración y ocupación violenta se hubiera aplicado el criterio de la nacionalidad para establecer el derecho de pertenencia del territorio invadido, la mera violencia se habría transformado en razón y derecho.

La misma cosa sucede hoy, con la salvedad de que, en vez de las armas, interviene el dinero. Territorios ocupados un momento dado por gentes de determinada nacionalidad, son desnacionalizados poco a poco mediante la inmigración pacífica de gente de otra nación que, al adquirir las tierras, desposee a sus primitivos habitantes, llega a ser la clase dominante y acaba por ser mayoría. Según el criterio de la nacionalidad, el territorio debería pasar racionalmente al Estado a cuya nacionalidad pertenecen los nuevos ocupantes. Pero si esta

inmigración, ocupación y desnacionalización fuera una razón para que tuviera lugar la transferencia, bastaría con que cierto número de italianos mudase de residencia a un pueblo francés próximo a la frontera: éste debería pasar de derecho al Estado italiano. Ello permitiría, por lo tanto, verdaderas conquistas de un Estado sobre otro, sin disparar un tiro.

Es evidente, pues, que tampoco el criterio de la nacionalidad constituye suficiente y decisiva razón acerca de la pertenencia y asignación de este o aquel país. Surge entonces otro criterio: el de la configuración geográfica, el de la unidad geológica que una región forma con uno u otro territorio. Es decir, la teoría de los límites naturales. O bien el criterio de las necesidades económicas de un Estado, que requieren, por ejemplo, una salida al mar. Estos criterios, aunque imposibles de eliminar, son desde el punto de vista racional los menos satisfactorios, porque oprimen y conculcan el espíritu viviente, lo someten a la configuración de la tierra, a las cosas inanimadas, exigencias de orden puramente material.

A cualquier parte que nos volvamos, resulta, por lo tanto, que la solución de los problemas internacionales por medio del criterio racional es imposible. Cada uno de los criterios apuntados, como los demás que se aduzcan —razones de seguridad estratégica y defensa militar, derechos de legitimidad histórica, etc.— vale en cuanto se lo considere aparte y encerrado en sí mismo; pero

lo contradice cada uno de los demás. Todos estos criterios tienen el mismo derecho a afirmarse, y no existe, sobre ellos, un criterio superior que consagre a uno de ellos como exclusivamente atendible.

Esta imposibilidad de resolver racionalmente los problemas internacionales, queda demostrada por el indescifrable caos de discusiones en que se pierde todo congreso de paz, sin esperanza de salida satisfactoria, después de cada guerra que pone otra vez sobre el tapete todos los problemas. Pero de aquí se deduce también la imposibilidad de otro medio de solución presentado como típicamente racional: el arbitraje. Contra el arbitraje, considerado como solución racional, están las observaciones que hicimos antes acerca de la racionalidad del tribunal: el Estado contra el cual se pronuncia no puede por menos de sentir violentada su razón por la sentencia. Pero, además, el arbitraje es imposible por la incompatibilidad y contradicción de los criterios de supuesta solución racional de los conflictos, cada uno válido en sí, pero que en conjunto se destruyen alternativamente. Cada uno de estos criterios es una razón que, encerrada en su círculo, se sostiene, mientras no pierda su peso merced a un criterio distinto. Por eso, precisamente, no quiere ser atacado por ningún otro criterio, y permanece encerrado en su círculo. Cada uno de estos criterios contradictorios es una "intuición" de justicia irrefutable e indemostrable. ¿Cómo puede,

pues, un Estado aceptar un arbitraje en cuestiones que considera verdaderamente vitales? ¿Cómo puede someterse a una "intuición" de justicia distinta de la suya, es decir a lo que para su "intuición" no es más que una injusticia? La solución jurídica es comprensible cuando el principio fundamental de justicia que ha de aplicarse es aceptado por ambos contendientes, y lo que se trata de descifrar es sólo su aplicación a un caso concreto. Por ejemplo, cuando ambos litigantes, partiendo de la común admisión del derecho de propiedad, recurren al juez para despejar la duda de si un terreno pertenece a uno o al otro. Pero ningún sentido tiene la solución jurídica cuando no es común a los contendientes el principio supremo de Derecho en que la sentencia debe basarse; cuando, por ejemplo, uno reconoce el derecho de propiedad y el otro lo niega. Entre los campesinos que, negando el derecho de propiedad y admitiendo como válido únicamente el del trabajo, invaden y ocupan una heredad, y el propietario de ésta, que esgrime contra ellos el derecho de propiedad, ¿qué norma jurídica común encontraremos? Sobre estas justicias diferentes no hay posibilidad de medida ni de juez común. Se trata de instituciones irreductibles, cada una de las cuales no tiene más medio que la fuerza para hacerse reconocer por la otra, e imponerse a ella. Lo mismo ocurre con los diversos criterios de justicia internacional. Le es tan imposible a un Estado aceptar racionalmente un arbitraje, como a los campesinos que han

invadido una heredad someterse al juicio de un tribunal que empiece por reconocer el derecho de propiedad. El Estado, como los campesinos del ejemplo, no podría admitir el arbitraje sino sabiendo antes que el magistrado arbitral aceptará su criterio de racional solución de los conflictos, partirá de su intuición de justicia; o sea, sabiendo antes que se le dará la razón. Fuera de esto, no hay más que la fuerza para hacer valer la propia irreductible intuición de justicia, sobre la otra, inconmesurable e igualmente irreductible.

El nudo gordiano de los problemas internacionales no puede ser desatado, pues, por el racionalismo. Requiere continuamente que la espada lo corte: sea la espada figurada de la presión diplomática y las decisiones arbitrarias de los congresos, sea la espada efectiva de la guerra.

XI

LA GUERRA, LA PAZ JUSTA Y LA REVOLUCIÓN

La guerra es un hecho de suprema significación filosófica. La charlatanería de algunos partidos sigue afirmando que es un resultado contingente de accidentes y circunstancias sociales: el imperialismo, el capitalismo; éstos desaparecerán y arrastrarán consigo a la guerra. Pero, en realidad, los mismos partidos demuestran reconocer en la guerra un hecho esencial y eterno, cuando afirman que, si bien detestan el uso de la fuerza, están, sin embargo, dispuestos a defender la revolución por las armas [1]. Los demás partidos también excluyen la guerra, a no ser por un motivo: el que cada cual considera esencial. Y no hay partido que no tenga su motivo esencial: unos la revolución, otros la guerra, todos, al menos implícitamente, reconocen que por algún motivo la guerra es ineliminable.

La significación filosófica de la guerra estriba

[1] GRAZIADEI, *Discurso en la Cámara de Diputados, sesión del 25 de marzo de 1920.*

en que constituye la patente refutación de los fantaseos racionalistas acerca de la existencia de un espíritu único, de una sola razón que penetraría las razones individuales —otra vez la identificación de ley y libertad— de tal modo que cada uno vería lo mismo que ven los demás, y todas las razones serían, sustancialmente, una razón única. El idealista absoluto, como el falso filósofo descripto por Séneca [2], continuamente "exurgit in plantas, summas ambulat digitis, eorum more qui mendacio staturam adjuvant, longioresque quam sunt videri volunt". Su invencible tendencia a las actitudes erguidas y superiores —de Hegel en adelante— lo lleva a afectar desdén por el argumento de que la discordancia de pareceres basta para aniquilar su doctrina [3]. Pero, no obstante las *sonorae nugae* idealistas absolutas, la cosa es así. Podemos percatarnos de ello si tomamos esta doctrina de la razón universal en su punto inicial de formación, cuando se anunciaba cándidamente —sin recurrir a los subterfugios que le imponen las objeciones—, es decir en Heráclito. "Por lo tanto, Heráclito dice que esta razón universal y divina, por participar en la cual somos partícipes de la lógica, es el elemento que juzga. De donde se deduce que lo que a todos aparece en común es digno de fe, porque se lo comprende con la razón univer-

[2] *Ad Luc.* Esp. III.

[3] GENTILE, La Crítica, 20 de sept. 1917, p. 317. CROCE, La Crítica, 20 de mayo de 1920, p. 184.

sal y divina. Lo que, por el contrario, ve uno solo, no es digno de fe." [4]. Del mismo modo, Enesidemo decía que son "verdaderas las cosas que aparecen en común a todos, y falsas las que no son de esta especie" y que verdadero (ἀλήθεια) no quiere decir sino μὴ λῆθον, o sea, no oscuro, conocimiento común.

En realidad, fuera de los expedientes de mala fe, la cosa no puede ser de otra manera. Si existe el Logos (la razón universal y única); si el Logos está inserto en nuestras inteligencias y como tales las hace existir, todos debemos ver intelectualmente del mismo modo. Viceversa, la discordia es prueba de que el Logos no existe o no se pronuncia; o sea que la verdad teorética (pronunciado lógico, científico, estético) o práctica (justicia, bien moral, etc.) no se conocen. Pero, ¿dónde está, fuera de la esfera puramente preceptiva, este ver del mismo modo? No obstante la dogmática "ambitio" —palabra con que Celso traduce la griega τυφος, que ya los escépticos de entonces aplicaban a los dogmáticos [5]—, tan poco puede el argumento de la discordia de pareceres, que Renovier deducía que no se puede considerar como un indicio de locura la seguridad afirmativa de los dogmáticos, porque tal seguridad es harto difusa [6]. El mismo Celso

[4] SEXTO EMPÍRICO: *Adversus Math.* VII, 131, 134.

[5] LEPP: *Pyrrhoneische Studien*. Freising, 1887, p. 17.

[6] RENOUVIER: *Doute ou Croyance*, en Anné Philos. VI, 1895, pags. 7, 9.

decía: "Non posse vero comprehendi, patere ex eorum, qui de his disputarunt discordia." [7].

Los idealistas absolutos, para salir del embarazo en que la eterna contrariedad de pareceres pone a su teoría de la razón universal, optan por cocinar esa especie de menjunje dulce que en algunos países de habla alemana llaman *Strudel*: mezclan turbiamente las mondas de manzana de las inteligencias individuales con la pasta de la razón universal y dicen que ésta se concreta e individualiza en aquéllas. Es decir que "el pensamiento es siempre personal, o sea universal, concreto e individualizado." [8] No hay más que recordar lo que continuamente hemos puesto de relieve, es decir que esa tentativa desesperada de agarrar por las faldas a lo universal que huye, es como arrojarse de cabeza en la misma generalidad; es como volver a poner lo universal en el mero e insignificante marco de nuestras ideas, adecuado igualmente para todas ellas, pero que cobra un significado únicamente por su contenido, siempre diverso. Al adquirir ese contenido, diferente uno de otro, al aplicarse a esa diversidad, lo universal se convierte, irremediablemente, en una cosa concretamente diversa. Utilizando un lenguaje más adecuado al "activismo" de estos escritores, podemos decir que no hay más que una reposición posible de lo universal en la actividad genéri-

[7] CELSO: *De medicina*. Proemio, V, 18.

[8] CROCE, en *La Critica*, 20 de mayo de 1920, p. 184.

camente formadora de todas nuestras ideas, aunque éstas sean opuestas unas de otras y aquella actividad no tenga significación alguna fuera de estas cosas opuestas que crea. En suma, es una pretensión de encontrar un rasgo serio de común en Dios y en el Diablo, porque ambos son pensantes; o de señalar un carácter consistente de universalidad en los elementos más opuestos —aire, fuego, piedra, agua, etc.— porque los ponga de relieve la fuerza y la actividad de una misma bomba.

Ahora bien, lo que asesta a semejante doctrina un golpe del que ya no puede levantarse, es, precisamente, la guerra.

La guerra demuestra, evidentemente, que no existe un espíritu, sino una inconciliable multiplicidad de espíritus, puesto que la razón no es una sino que está pulverizada en tantos pequeños mundos cerrados de racionalidad, pugnantes entre sí. La guerra demuestra que existen mundos racionales separados, encerrados en sí, cada uno de los cuales se sostiene en su esfera de razón, cada uno de los cuales está en la verdad y en lo justo si aceptamos su irrefutable e indemostrable intuición de justicia, inconmesurable con cualquier otra. Entre estos distintos mundos de razón no existe ninguna medida común, y sobre ellos no puede haber ningún juez porque, como hemos visto, un juez no puede existir más que entre dos litigantes que reconocen el mismo principio supremo de derecho.

Será, por lo tanto, necesario recurrir a un acto extrarracional y ciego: la guerra.

La interpretación más profunda de la existencia de la guerra es la interpretación más simple y pueril. El huevo de Colón de la guerra es el desacuerdo. La causa de la guerra, y de su eternidad, ha sido expuesta así por Eurípides con irresistible evidencia [9]:

Si hermosura y justicia en una cosa
todos los hombres vieran, nunca pleito
habría, ni disputa entre mortales.
Mas nada semejante se ofrece a su sentido
sino en palabras; todo es vario en hechos.

El perpetuo origen de la guerra reside en lo que advierte Persio [10]:

Mille hominicum species et rerum dis color usus
Velle suum cuique est nec voto vivtur uno.

Tenemos intuiciones tan diferentes y enemigas como si fuesen intuiciones de espíritus pertenecientes a diversos planetas. Consideramos el bien común con igual, irresistible y combativa evidencia. Una guerra para fines patrióticos es para otro una tentativa de expansión del poder político; mi pacifismo es para otros la rendición ante una invasión extranjera. Representamos con igual ímpetu afirmativo la justicia co-

9 EURÍPIDES: *Las Fenicias.*
10 PERSIO: *Sat.* V. 51.

mo propiedad privada o en el comunismo: *nec voto vivitur uno.*

La diversidad de los puntos de vista, y de las intuiciones, y su alejamiento y aspereza cada vez mayores, cuando se ponen en contacto: he ahí el germen natural de la guerra, imposible de extirpar. En el terreno internacional, cuando se afrontan las diversas intuiciones de justicia, ese germen engendra necesariamente la guerra, y la engendrará siempre. Aunque la diversidad de los puntos de vista acerca de los derechos nacionales o las aspiraciones patrióticas perdiese importancia, le sucedería otra diferencia de otros puntos de vista igualmente enemigos, y dispuestos a combatirse. Según la conocida expresión de Séneca: "Putas tu unam omnium esse sententiam? Non est unius una sententia." [11]. Existen diversas razones, que son igualmente razón, diversas justicias que son igualmente justicia. Por eso, para decidir cuál de estas diversas razones y justicias ha de insertarse en los hechos, no queda, de acuerdo con la razón, sino recurrir a un hecho que esté fuera del campo de la razón, es decir un hecho de fuerza. He aquí la génesis profunda de la guerra y la causa de su eternidad.

El mismo hecho que hace inevitable la guerra hace también imposible la paz "justa" para todos, justa con una justicia universal. Esa justicia que no se veía de la misma manera que la

[11] SÉNECA: *Ad Luc.* Ep. 102.

otra parte —tanto que por eso se hizo la guerra—, tampoco ahora se verá de la misma manera que la otra parte; tampoco ahora, en el momento de la paz. Por el contrario, continúan existiendo dos puntos de vista de justicia, dos justicias. En la paz sólo se logrará una justicia, la del vencedor; la cual es verdaderamente justicia, lo es para algunas razones humanas, y tanto que éstas arriesgaron la vida por hacerla triunfar. La justicia del vencedor no es la del vencido; tan es así, que éste arriesgó la vida, a su vez, por no reconocerla. La paz "justa" —justa para todos— es, pues, una utopía, como la del fin de las guerras. Toda paz es necesariamente injusta, porque para sancionar el triunfo de una justicia y de una razón, niega otra justicia y otra razón. Para sancionar, por ejemplo, el triunfo de la razón y de la justicia francesas acerca de Alsacia-Lorena, la paz de 1919 negó la razón y la justicia alemanas, que —incluso en las manifestaciones berlinesas contra el tratado de Versalles— afirmaba que la Alsacia-Lorena, robada ya a Alemania en 1684 por Luis XIV, volvía ahora a ser robada por Clemenceau. Para sancionar el triunfo de la razón y de la justicia italianas acerca de Trieste y Gorizia hubo que negar la razón y la justicia eslavas, para las cuales el dominio italiano sobre esas ciudades era una tiranía extranjera.

Aquellos que, cuando se trata de la guerra de los demás, sostienen que el acuerdo pacífico y transaccional es siempre posible, reconocen,

por el contrario, la verdad de cuanto hemos dicho cuando se trata de su guerra, a saber de la revolución. Entonces prueban que, para todos, hay un motivo necesario de guerra, y que, por lo tanto, la guerra es universalmente ineliminable. Cuando el choque de las diversas justicias se realiza en una esfera que no es vital para ellos —la nacionalidad— los tales afirman que siempre hay posibilidad de transacción; pero cuando la lucha es en la esfera económico-social, que es la suya, ya no ven ninguna posibilidad de acuerdo. Entonces reconocen que el proletariado no puede transigir, admitir una parte de los derechos que las clases capitalistas pretenden, ni consentir que sólo sea acatada una parte de los derechos que afirman como suyos. El proletariado —dicen— tiene el deber y el derecho de exigir la realización integral de su justicia e imponerla a quien se obstina en no admitirla, con la revolución. Toda transacción sería tergiversación de la justicia. Cada partido, pues, afirma la posibilidad de la transacción en las cuestiones secundarias para él, pero todos la niegan en las cuestiones que consideran vitales. Los patriotas encuentran posible el acuerdo entre las clases sociales en la lucha interna, pero imposible el acuerdo entre su patria y otra en un conflicto de profundo interés nacional. Los comunistas, p o r el contrario, encuentran obvio el acuerdo en este último caso, pero imposible —e inmoral— en el primero.

La Revolución enseña lo mismo que la gue-

rra: que existen razones diversas, y que cada una de ellas es igualmente razón en sí: que existen justicias diversas, cada una en sí igualmente justicia. La revolución es, no ya como cada una de las dos partes se imagina —y la misma ilusión ofrece la guerra a cada uno de los pueblos que combaten— el choque de la razón y la sinrazón, de la justicia y la injusticia; es el conflicto inevitable entre dos razones diversas, entre dos justicias diversas.

En el caso de la Revolución, es exacto decir que el choque de las dos justicias opuestas no es más que la oposición de razones que hace absolutamente insoluble la cuestión de los derechos adquiridos. Antes bien, podemos, por obligación moral de imparcialidad y desapasionamiento, y debemos —como el gran Carnéade— hacer hoy un discurso en pro de la justicia y mañana otro en pro de la injusticia de los derechos adquiridos. Éstos, efectivamente, deben ser conservados, porque de otro modo se cometería la injusticia de aniquilar todo el resultado de la vida de un hombre que ha dirigido y sistematizado su existencia con la presunción de que han de perdurar ciertos derechos, que emanan de un cierto orden social para el cual son sacrosantos e inconmovibles. Pongámonos en el punto de vista de quien, en lugar de divertirse, ha trabajado asiduamente toda la vida por reunir un capital, o —si se quiere considerar un caso que no puede suscitar cierto orden de objeciones— pongámonos en el punto de vista del

gran escritor, o pintor o músico, que gracias a sus dotes naturales, ha conseguido ganar un capital legítimamente, sin beneficiarse con el trabajo ajeno. Pongámonos en el punto de vista del propietario de fundos que, nacido en esta sociedad, crecido bajo el dominio de los conceptos de justicia que definen al derecho de propiedad como cosa sagrada, eterna, indestructible, se encuentra en la absoluta imposibilidad psicológica de tener otro concepto. ¡Con qué desesperada certidumbre de que se trata de una injusticia que clama venganza al cielo, vería anulados los títulos de crédito y confiscados los inmuebles! ¡Con qué certidumbre de que se trata de un acto de bandidaje y de mera fuerza, peor que el despojo del tercio de los bienes de los Romanos por parte de los Godos invasores! ¡Con qué evidencia de que se trata de la misma destrucción de la legítima esperanza que tenía fundada en la validez de la propiedad privada! En rigor de justicia, deberían haberles advertido antes de las nuevas disposiciones que irrumpieron de improviso y destruyeron las viejas; entonces hubieran dado a su vida una orientación distinta, y hoy no verían destruído todo el resultado de su vida, su vida misma. Así habla la justicia conservadora.

Pero pongámonos, ahora, en el punto de vista opuesto, y veremos que la justicia revolucionaria dice con la misma razón: si no se destruyen radicalmente, de una vez y para siempre, todas esas esperanzas y todos esos derechos adquiridos,

que emanan de un conjunto de factores sociales fundados en el privilegio, no se conseguirá nunca hacer justicia a los demás individuos que, excluídos por el privilegio y colocados por éste en condición de despojados, no tienen otro medio sino la expropiación pura y simple del privilegio mismo, para restablecer la paridad y garantizar para sí la posibilidad de un desarrollo adecuado y seguro de vida. Es la justicia de una clase que, mantenida durante siglos en estado de inferioridad, casi ausente de la vida civil, automáticamente privada de la posibilidad de toda seria ventaja económica —y por consiguiente, de los goces que hacen más preciada la existencia—, no puede levantarse sin despedazar, cualesquiera sean las consecuencias que tenga para otras, el orden y la organización que la tienen sujeta. Es la justicia de aquel a quien la sociedad ha colocado y conservado siempre en la condición de no poder economizar ni adquirir. Es la justicia de la humanidad que, renovada en la igualdad natural de todos los hombres y en su paridad de trabajo, cancela las consecuencias de históricos prejuicios y vedados privilegios. Vemos que la intuición de la justicia revolucionaria habla, en la conciencia de aquel en quien está radicada, tan imperiosamente, y con tan violenta evidencia, como la intuición de justicia en los conservadores.

Son dos justicias opuestas, pero igualmente justicia. Dos justicias inconciliables, entre las cuales no hay medida común, posibilidad de un

juicio común, posibilidad de transacción. No queda más que el choque violento, la revolución, la represión sangrienta, la guerra civil, para decidir cuál de las dos, igualmente válidas en el terreno racional, ha de insertarse en los hechos.

La ocupación violenta de las fábricas por parte de los obreros, es para unos "rapiña" y para otros, un acto altamente moral y justo, que abre e inicia una nueva y superior vida espiritual para la humanidad. El fusilamiento de un "pacifista" es para unos "asesinato" y para otros "ajusticiamiento". Lo que para unos es "sangriento terror rojo", para otros es el hecho admirable de que, con un número de víctimas excepcionalmente limitado, haya podido nacer un mundo nuevo. Lo que para unos es "sangriento terror blanco", es para otros la proporcionada represión de desórdenes cruentos. ¿Hay más personas dispuestas a empuñar el fusil en defensa de la propiedad privada y de la herencia, o para suprimirlas? Por lo tanto, es inútil —e imposible— demostrar que la herencia o la propiedad privada sean justas, y viceversa. En el terreno racional puro, del mismo modo que hay argumentos en pro, hay otros tantos y tan fuertes en contra. La única demostración posible es ésta: quien afirma que son justas debe estar dispuesto a empuñar un fusil y afrontar las penalidades y la muerte por sostener su convicción. Entonces serán justas, porque sólo con la fuerza triunfa una justicia. Del hecho de que haya más

personas que estén dispuestas a arriesgar su vida en defensa de la propiedad privada o en defensa de su supresión, depende el que una u otra de las dos tesis llegue a ser la justicia.

El movimiento revolucionario en medio del cual vivimos, nos ofrece el espectáculo —que sólo se produce con espacio de varios siglos— de ver cómo se constituyen y juntan los elementos de las concepciones jurídicas, políticas y morales que luego regirán la humanidad durante una era. Vemos cómo se forman y hacen predominantes las nuevas valoraciones de justicia, de moral, de bien común; cómo la posteridad, al encontrarlas ya hechas e imperantes, las considerará como ideas innatas, como voces de la naturaleza o de la conciencia, como absoluto, como universal. Casi sentimos el deber —nosotros, que vivimos en una de estas épocas singularísimas— de registrar el modo en que vemos formarse ante nuestros ojos y prevalecer poco a poco los nuevos valores. Debemos admitir que hemos visto cómo ha sido la fuerza, únicamente, la que determinó el triunfo de uno de los dos opuestos puntos de vista, igualmente válidos en el terreno racional.

El reconocimiento del uso de la fuerza y de la violencia, es claro por parte de quienes trabajan, precisamente, por el triunfo de las nuevas valoraciones pero que, no obstante, con una de esas incongruencias tan frecuentes en los partidos, condenan verbalmente la fuerza y la violencia con la mayor convicción: el revoluciona-

rio es el liberal que se niega a sí mismo. El uso constante —y practicado con la mayor seguridad de hallarse en su pleno derecho— de actos de fuerza y violencia contra la "libertad de trabajo" en caso de huelgas, demuestra hasta qué punto una de las más importantes entre las nuevas valoraciones —el supremo deber de la solidaridad de clase— se difunde, arraiga, llega a dominar y triunfar por obra de mera fuerza. También en la formación de su programa sistemático para la futura constitución social, mientras invoca a medias la doctrina del liberalismo —es decir, la aplicación a todos, y a sí mismo, del concepto de igual libertad— reniega de ella, sancionando la supresión de la libertad de prensa, de palabra, de asociación, de representación, para todos los puntos de vista distintos al suyo, allí donde alcanza el poder.

El revolucionario es el racionalista o idealista extremo. Quiere que el mundo sea reducido no sólo en las arbitrarias y fantásticas interpretaciones sino de hecho, a racionalidad (a "mi" racionalidad). Movimiento de acción, no de ideas, y culturalmente inocente, es —en cierto sentido— salvaje; no conoce el pasado ni la historia; no sabe que la racionalización del mundo que él quiere, ha sido intentada mis veces por mil hombres y partidos —especialmente el Cristianismo — que quisieron trasformar el mundo en razón, es decir, según su razón, y siempre en vano. Mediante inenarrables cataclismos y dolores, se comprende finalmente que el ser "conforme a

razón" no es una razón para que una cosa resulte. Siempre se llega a la conclusión de que, para racionalizar el mundo, debe aplicarse, en mayor medida que nunca, esa negación de la racionalidad que es la fuerza, contra la cual el revolucionario se rebela con obstinada indignación y cuya legitimidad discute con cálidas declamaciones. Mostrando, así, en el momento en que quiere racionalizar el mundo, que la racionalidad es imposible, porque precisamente sus más fervientes partidarios tienen que adoptar el principio —esencialmente irracional— de la sumisión de otras razones a lo que para ellas es mera autoridad, puro imperio.

Hecho que encuentra su perfecto parangón en la esfera de la acción individual, la cual queda enteramente paralizada por la idea de la libertad. Para obrar debemos eliminar la duda: ¿somos libres o no? De otro modo, la acción se detiene. Si en el momento de ir a realizar la acción A, me pregunto si en aquella acción se manifiesta mi libertad o cierta determinación —para confirmarme a mí mismo la posibilidad de la existencia de mi libertad— querré entonces demostrarme que puedo realizar, por el contrario, la acción B, y me dedicaré a ésta. Pero al ir a realizarla, resurge la duda de si ésta expresará verdaderamente mi libertad o la presión de un motivo prevalente, y esta nueva duda no puede disiparse más que volviendo a la acción A. Así me convierto, si bien por otra vía, en el asno de Buridán. Para que la acción se produzca

es necesario arrojarse a ella con un impulsò ciego en cierta dirección.

Igualmente, mientras queremos permanecer y movernos en el terreno de la racionalidad, nada se puede hacer, porque hay razones para todos los caminos que recorrer, para todas las soluciones que adoptar, para todas las decisiones que tomar. Razones que quedan continuamente en lucha unas contra otras, y por eso producen un eterno equilibrio de inacción. Ya Celso decía: "Si rationes sequi velit omnium posee videri non improbabiles. Ita neque disputationi, neque auctoritate cuiusquam, fidem derogari oportuisse"[12]. De aquí la observación común de que el hombre de vasto pensamiento es inepto para la acción e indeciso, porque ve lo que no ve la inteligencia corta: que por doquier hay elementos de verdad y razón. Si se quiere hacer, edificar, construir, integrar, es necesario recurrir a factores irracionales. Serán siempre necesarias la arbitrariedad, la violencia, las decisiones meramente autoritarias, las guerras; realidades que permanecen impenetrables a la razón y que existen simplemente porque existen, no porque sean racionales.

12 CELSO: *De medicina*. (Proemio).

XII

EXPLICACION Y RACIONALIDAD

Podrá objetarse que nuestra última crítica constituye una verdadera abstracción, puesto que —al proclamar que ciertos hechos irracionales son indispensables para la existencia del mundo— con ello los calificamos, precisamente, racionales. La racionalidad de un hecho consistiría en la necesidad de su presencia para sostener el conjunto de las cosas, y no es admisible establecer la irracionalidad de un hecho, aislado de la trama compleja de su desarrollo histórico —que es lo que le da una explicación y una justificación— estableciendo su necesidad y su racionalidad. Este es uno de los ecos solemnes de cuantos descienden de los sagrados bronces hegelianos, viejos y nuevos. Pero si no nos aturde con su grave e imponente resonar, con el número de los doctos brazos que lo hacen resonar, con su pontificial seguridad o con el antiguo y casi religioso ascendiente que repercute

en las inteligencias de los más nobles, se advierte fácilmente que hay una vena de falsedad en todo ello.

No es verdad que ser real signifique ser racional; ni que sea posible —ni mucho menos necesario— juzgar un hecho considerándolo en el curso del desarrollo histórico que lo ha producido.

Es evidente que todo cuanto existe tiene causas que lo hacen existir; porque si no, no existiría. Pero esto no quiere decir, en modo alguno, que el hecho *sea* racional. En el dogmatismo idealista hay una constante confusión entre los conceptos de existencia y racionalidad.

Si explicar la existencia de una cosa fuera hacerla racional, todo mal, toda desgracia, todo horror, sería racional, desde el momento que existe. Se dirá que es razón según una razón más vasta y objetiva que la nuestra; pero esto es obligar a la razón a que encuentre razonable lo que para ella es irracional, es decir, dictarle preventivamente la ley de la negación de sí, con el pretexto de hacerla así llegar a la racionalidad. Es descansar, no sobre el terreno de la racionalidad sino sobre el opuesto, del misterio y de la fe ciega que renuncia a la razón. Porque es lo mismo que decir: mi débil inteligencia no ve la razón de estos hechos, de estos sufrimientos, de estos dolorosísimos accidentes, de todo este mal; lo veo absurdo pero Dios lo ha querido y, por lo tanto, alguna razón tendrán. Con este argumento, no se hace más que suplantar con

la palabra "realidad" la palabra "Dios". Se aplica, en suma, el nombre de racionalidad a lo que, para la razón —para la única razón conocida, la nuestra— es irracional. En lugar de reducir la razón a la realidad, se trastruecan los datos del problema; y, asumiendo como punto de partida lo que se debe demostrar, se dice: Esa es la realidad; luego, y por eso, es razón. Pero que el hecho sea la razón equivale al infantil: "sí, porque sí". Proposición que constituye la sustancia de la frase con que —según Schopenhauer[1]— uno de los más hinchados corifeos de e s t a doctrina, Fichte, acostumbraba mistificar a sus estudiantes: "El mundo es porque es, y es como es porque es así".

Un bacteriólogo podría explicarnos luminosamente la existencia de la fiebre malárica: Aquí tenemos este mosquito, forma vital no nacida al azar sino de esta y aquella evolución biológica; aquí tenemos el agua estancada, el mosquito la necesita para depositar sus huevos; aquí la sangre del hombre que necesita para alimentarse y en quien las picaduras producen estas y aquellas alteraciones. Cierto, la existencia de la fiebre malárica quedaría así luminosamente explicada. Pero no por ello se ha hecho racional. Si lo fuera, intentaríamos conservarla, y no haríamos todo lo posible por extirparla.

En todo momento nos encontramos, en la

1 SCHOPENHAUER, *Fragmente zur Geschischte der Philosophie*, página 12.

realidad, ante hechos a los que nuestra razón rehusa toda justificación y consentimiento. El simple hecho de la muerte, el hecho de que vengamos al mundo para morir, de que todos los hombres no vivan sustancialmente en su vida más que "los últimos días de un condenado a muerte", el hecho de que todas las existencias estén presas en el círculo atroz de destrucción recíproca, por el cual cada una tiene necesidad para vivir de destruir otras, de modo que la vida se mantiene únicamente con la propia negación; estos hechos —u otros semejantes— son muy explicables, pero no por ello parecen menos absurdos a la inteligencia humana. Y ella, no pudiendo tolerar su irracionalidad, ha creado, intentando suprimirla, el mundo ultraterreno. Ha proyectado en él —es decir, en el misterio, que es lo contrario de la racionalidad— la génesis, la justificación, la reparación de estos hechos. Me explico el delito más monstruoso si penetro en los más ocultos pliegues de la conciencia del reo, si consigo ver a plena luz por dentro su psicología y, por un momento, me identifico con ella. Me explico también la existencia de tal psicología, si me remonto a los precedentes hereditarios o históricos de ese individuo. Pero, no obstante, ni encuentro racional el delito, ni siquiera reconozco que, dada la psicología del reo, el delito era necesario; no encuentro racional la existencia de tal perversión psíquica. Hiere la razón y la moral, como

observa Nietzche [2], que Rafael haya muerto a los treinta y seis años; racionalmente, seres así no debían morir. Pretextar que ya había expresado cuánto había en él y que con una vida más larga no hubiera hecho más que repetirse, es convertirse en abogado del diablo, hacer un ídolo del éxito y del hecho, fundar nuestro juicio en la ignorancia; es decir, en el no saber de qué era capaz todavía una naturaleza como la de Rafael. La historia ofende la moral y la racionalidad, porque aquélla dice simplemente: "Había una vez", y éstas "no se debe", o "No se debía". La virtud está precisamente en rebelarse contra el hecho del poder ciego, y la gran personalidad histórica se ocupa menos de lo que es, para seguir orgullosamente lo que debe ser. Mientras que, quien aprendió a bajar la cabeza ante el poder de la historia, acaba por decir siempre que sí —como un muñeco chino— a todo poder.

No es verdad que, para valorar un hecho, haya que examinarlo en el conjunto histórico que lo hizo existir. No sólo no tenemos el deber de hacerlo; ni siquiera es posible hacerlo. Aun sabiendo que osamos oponernos a la doctrina más tenazmente profesada por los más autorizados —doctos y eruditos en varias esferas— en nuestro tiempo, no vacilamos en afirmar que juicio de valor e interpretación histórica son puntos de

[2] NIETZSCHE: *Von Nutzen und Nachteil de Historie für das Leben.*

vista que se contradicen alternativamente, y de los cuales uno excluye al otro.

Supongamos que un higienista se proponga enseñarnos cuál es el valor higiénico de nuestra manera actual de vestir. Considerará nuestros trajes como ahora son, sin preocuparse de cómo se habrá llegado, por el curso histórico, a esa forma. Nos dirá que llevamos demasiada lana o demasiado algodón; que aquí nuestros trajes no permiten una transpiración suficiente; que allá oprimen demasiado las vísceras, etc. Si quisiéramos objetar al higienista que nuestro modo actual de vestir ha sido producido por la evolución del traje, éste respondería que, siendo su objetivo juzgar el valor de la manera de vestir tal como es hoy, no tiene necesidad de preocuparse de cómo ha llegado a ser así.

El simple juicio de valor de la cosa, considerada meramente como es en el momento actual y sin preocuparse de cómo se ha formado, tiene su plena legitimidad junto al punto de vista de la interpretación histórica. Pero las más de las veces los dos puntos de vista se excluyen por turno.

Si tomo en consideración la manera actual de vestir desde el punto de vista histórico, debo mostrar hasta qué punto tal forma ha sido producida por la evolución del traje, hecho lo cual nada podré añadir porque, desde ese punto de vista, todo el interés reside en el cómo y en el porqué. No podré, por lo tanto, pronunciar un juicio de valor higiénico, porque, desde ese pun-

to de vista, lo que es, sólo por el hecho de que es y de que hay razones históricas que le han hecho ser lo que es, tiene plena legitimidad de existencia. Como dice un escritor de la corriente que combatimos: "La historia no es nunca justiciera, sino justificadora"[3], porque la existencia, el éxito, justifican por sí mismos, tienen en sí, en el hecho de que existen y de que se explican —y siempre se explican, porque si existen tienen una causa— su justificación.

Si por el contrario, tomo en consideración el valor del actual modo de vestir, no me preocuparé de las mil causas históricas, y lo criticaré, lo juzgaré, lo "ajusticiaré" en sí y por sí, negándome en absoluto a considerarlo justificado y racional sólo porque se ha producido históricamente y porque sé de qué modo y con qué proceso.

Pero la exclusión alternada de los juicios de valor y la interpretación histórica, merece ser examinada, especialmente en lo que al arte se refiere. Se acostumbra decir que la crítica estética no puede ser más que crítica histórica, y que para comprender una obra de arte hay que considerarla en la fase cultural en que ha germinado[4]. Consigna que se nos lanza desde los más sabios púlpitos, que nos repiten tantos labios llenos de la más variada erudición, está tan connaturalizada con el más solemne academismo de nues-

[3] Croce, *Teoría e storia della Storiografía*, 1917, p. 77.
[4] Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, p. 228.

tros días, que, si uno no la acepta, teme pasar por ignorante. Así sucede que muchos —si bien entrevén vagamente que la frase contiene un concepto insostenible— se esfuerzan por darle un sentido incluso cuando no lo tenga. A ese esfuerzo y buena voluntad acaba por corresponder la persuasión final de que sea verdadera. Pero quien se atreve, por el contrario, a tener los ojos abiertos, ve que se trata de una frase imponente, sí, pero tan vacía que dentro de poco estará de moda burlarse de la supina docilidad con que ha sido aceptada.

La misma docilidad hay en nuestra actual adoración por el historicismo, en la exactitud, la menuda precisión y objetividad históricas. Historicismo que hoy se cree una conquista definitiva y perenne, una adquisición permanente de las luces modernas; pero que dentro poco, tal vez, cuando se vuelva a formas de narración histórica análoga a las de Tito Livio, o al Maquiavelo de la "Vita di Castruccio", parecerá una docta idiosincrasia de eruditos bizantinos. El historicismo, como advertía Nietzsche, es propio de una edad que sucumbe bajo la mole de la historia pasada y es incapaz de manejarla, a su vez, con el fin de crear historia nueva [5]. La objetividad y la precisión que constituyen su orgullo, son las virtudes del eunuco, incapaz de engendrar y, por lo tanto, igualmente objetivo frente al eterno femenino. Pero una época creadora do-

[5] *Vom Nutzen und Nachteil der Historie.*

mina, maneja, interpreta, transfigura la historia. Se sirve de ella, no por motivos de conocimiento exacto —el cual, muchas veces, mata, como en el caso de la religión— sino para sus necesidades, para la creación de su porvenir.

Es también verdad para el arte lo que ya hemos demostrado como verdad en general. La crítica histórica de la obra de arte, o sea la explicación de su existencia, y el juicio estético, o sea el juicio de valor, son antitéticos y se excluyen mutuamente. Si queremos emitir un juicio estético —esto es bello, esto es feo— debemos no ya situar la obra de arte en la fase histórica de cultura de que surge, sumergiéndose en ella para explicarla y comprenderla, sino, por el contrario, desarraigarla de su época y de su ambiente histórico y juzgarla en sí misma y por sí misma. Si queremos, por el contrario, considerar una obra de arte, desde el punto de vista de la crítica histórica, no podemos ir más allá de decir cómo y por qué, en cierta fase del desarrollo histórico de la cultura, debía nacer necesariamente esta obra de arte. Todo lo que la historia y la tradición atestiguan que ha sido admirado como belleza artística, deberemos aceptarlo como tal. Puesto que la historia no es nunca justiciera, sino siempre justificadora, deberemos justificar todo cuanto fué producido y admirado como bello, incluso el más informe producto de la edad de piedra o la más horrenda música de las tribus salvajes o las más vulgares arias de organillo. Para ello, debemos convertirnos psí-

quicamente en aquellos que, habiéndolas producido o gustado, las encuentran, naturalmente, bellas.

La obra de arte que consideramos, pierde así su carácter de tal para convertirse en un simple documento histórico; si, por el contrario, quiero formular un juicio de valor, debo naturalmente formular el mío, debo juzgar por mí. Debo colocarme exclusivamente en mi plano espiritual actual, dejando de lado el juicio de valor de otros, es decir, de los que componían la fase de cultura de donde salió la obra de arte.

Se dirá que abandonando la crítica histórica, para atenerse al juicio de valor estético, se cae en la arbitrariedad subjetiva, es decir en la imposibilidad de una valoración común, de una medida común, de un juicio que esté sobre los juicios subjetivos individuales, y pueda someterlos y sentenciar la mayor validez de uno con respecto a otro. Es decir, se sustituye el juicio objetivo de la tradición y de la historia, por el caprichoso parecer individual. Ciertamente, todo juicio de valor es subjetivo; lo pronuncia —como hemos visto acerca de la justicia, el bien común, etc— una esfera de razón humana cerrada en sí, y que en sí se rige con plena legitimidad, contra el juicio que pronuncia otra esfera de razón humana, igualmente cerrada en sí, y que en sí legítimamente se rige. El dilema, insoluble —como casi todos aquellos que entrañan una fundamental cuestión filosófica— será juicio de valor estético, y por lo tanto subjetivo, arbitra-

rio, o crítica histórica, y por lo tanto imposibilidad de valoración estética.

Para decidir cuál, entre los diversos puntos de vista, todos en sí igualmente valederos, deba insertarse en los hechos, interviene —como ocurría con la justicia— el acto de mera autoridad, de fuerza, de imperio. Esto es claro en el caso de la educación estética. Si un hombre privado por entero de cultura artística va a un museo que contiene obras reputadas entre las más insignes, y sale de allí declarando que nada le ha gustado, concluimos que necesitamos educarlo. Para educarlo le imponemos como modelos de belleza aquellos productos que —originaria y espontáneamente— no le gustan. Es natural que si se presta a la educación, es decir si acepta lo que no es sino mera imposición, acabe por encontrar bello lo que genuinamente no le guste. Estamos, también aquí, en la esfera de la imposición, de la coacción. No obstante el cómico afán de muchos pedagogos de hoy, y especialmente de los sólitos viajantes de comercio de las últimas modas culturales, por aplicar a la pedagogía la libertad del espíritu, o las síntesis a priori, o el darwinismo, o el materialismo histórico; no obstante ese afán, digo, la educación estética, como toda educación, no es más que el acto de imposición autoritaria de cierto punto de vista, uno entre los muchos posibles.

Entre los discordantes puntos de vista estéticos —todos igualmente valederos— prevalece, impera, vence de hecho como verdad estética el

que tiene a su favor la mera fuerza, la impuesta por la tradición, por el parecer concorde de los siglos, por el parecer casi conforme de la clase dominante: en este caso, los "cultos", los "jueces competentes". Tal acto de autoridad es, como cualquier otro, extrarracional. Semejante mayoría tiene tan poco derecho como las mayorías políticas a pasar por razón, a considerar que su parecer y su voto tiene validez racional; más aún, debiera presumirse que el parecer de la minoría posee esa superior validez, por los mismos motivos que se adujeron al hablar de las mayorías políticas. Se trata únicamente del acto de mero imperio que decide el éxito de hecho de una valoración. [6].

Si examinamos una cosa con rigurosa precisión, sin contentarnos con nebulosidades o aproximaciones, comprenderemos que el consenso universal, el parecer concorde de los siglos, no tiene derecho a pasar como valoración estética justa, infalible, racional, objetiva. Ante todo, cada cual ve claramente las causas accidentales que constituyen una valoración de gloria, y no menos claramente las causas de su perduración una vez constituída. Luego, el concepto de consenso universal es completamente convencional. Los que se fundan en él erigen en consenso universal humano el parecer y el gusto de un grupo de personas, relativamente pequeño con respecto a la humanidad o a un pueblo dado. Si se

[6] CROCE, *Breviario d'Estetica*, págs. 107, 108.

pudiera tener en cuenta verdaderamente no sólo a los poquísimos que escriben, sino a todo el estrato denso, profundo, silencioso de una población, tal consenso sería absolutamente indescifrable, y además se vería, probablemente, que el parecer concorde de los siglos sufraga por "Bertoldo" y el "Guerrin Meschino", bastante más que por la "Divina Comedia". Pero muchas veces la crítica de este "consenso universal" como valoración estética justa y objetiva, ha sido hecha por los mismos que adhieren a ella. Cada uno de los que piensen que el "consenso universal" —al consagrar la "Divina Comedia" como obra de arte sublime— es justo y expresa una verdad objetiva, encontrará, sin embargo, una excepción en otras obras también consagradas y cuyos admiradores, a su vez, las considerarán también como verdad. No serán esa excepción Corneille o Racine para un francés culto; pero sí, tal vez, el Dante. Cada cual acaba por encontrar que alguna decisión de ese "parecer de los siglos" no corresponde a un juicio estético recto, no corresponde a *su* juicio; y por lo tanto, para admitirlo, en este caso particular y excepcional, debería renunciar a *tal* juicio suyo. En suma, cada cual admite que el consenso universal expresa la verdad estética objetiva en aquello que confirma sus gustos o sus prejuicios, pero lo rebate en el caso contrario. Si un adversario nuestro expresa ideas que son desaprobadas por la mayoría, nos parece la prueba apodíptica de que tales ideas son aberrantes; si, por el contra-

rio, la mayoría condena nuestras propias ideas, entonces ello nos parece demostrar tan sólo que la verdad aún no ha conseguido penetrar sus inteligencias. Basta reunir todas estas excepciones al consenso universal —singularmente *him et inde*— para que éste desaparezca como valoración estética reconocida racionalmente y racionalmente fundada.

Por eso, si para huir de la subjetividad, idiosincrasia, aberración, o locura del juicio individual, asentimos al consenso universal, chocamos con el escollo de que es accidental; cuanto más se tiene en cuenta una verdadera universalidad se ve que acuerda mayores sufragios a las obras pueriles —el "Guerrino", el "Bertoldo"— y que no constituye una verdadera valoración racional. Si, por el contrario, asentimos al juicio individual, tropezamos con el otro escollo: no hay ninguna garantía de que éste no sea una aberración subjetiva.

Únicamente en el terreno de los hechos, y como mera cosa de hecho, lo bello —al igual que lo justo y lo verdadero— permanece en la misma valoración dominante en la tradición histórica, en una sociedad determinada y en una determinada época. Quien no participa de ella sufre la condena y la coacción: es el excéntrico, el loco, el inmoral, no ya por ninguna razón intrínseca —que en cuanto a razones las hay para todo punto de vista— sino simplemente por el mismo motivo por el cual, en la Edad Media, era excéntrico, loco, inmoral, quien no fuese católico.

No hay ninguna razón para considerar —según Simmel [7]— que la totalidad de los hombres o de la especie aprehenda lo correcto mejor que el individuo, ni concuerde más que él con la verdad objetiva. Sucede, únicamente, que los contenidos de pensamiento de esa totalidad, valen como los verdaderos frente a los del pensamiento individual. "Ante la falta de un criterio de hecho para lo que es rectitud de un juicio estético, queda sólo su concordancia con el juicio de la especie".

También en el campo estético, todos los puntos de vista son razones que tienen igualmente razón. Ninguna tiene en sí —y racionalmente— mayor derecho a prevalecer sobre la otra. Sólo con un hecho de fuerza y de mera autoridad se impone la una a la otra. Frecuentemente se trata, precisamente, de la fuerza de la guerra y de la revolución, mediante las cuales el pueblo o la clase vencedora, juntamente con su predominio político y social, hacen triunfar sus *formae mentis* y entre éstas sus juicios y sus puntos de vista estéticos.

La crítica histórica tiene el mérito de que, en el fondo, no es sino la comprobación y el reconocimiento de que un cierto juicio estético, por simple efecto de autoridad, ha prevalecido sobre otros, se ha afirmado autorizadamente, consagrando como bellas a las obras de arte que la tra-

[7] GEORG SIMMEL: *Einleinlung in die Moralwissenchaft*, vol. I, p. 437.

dición y la historia de la cultura nos presentan como tales. Es, simplemente, la justificación servil y *post factum* de los gustos del soberano, de todo aquello que ha prevalecido porque ha prevalecido; en una palabra del hecho, del éxito.

XIII

LA JUSTICIA

Las últimas consideraciones a que arribamos nos atestiguan que el concepto de justicia, como el de bien, verdad o belleza, es un concepto meramente formal. No existe un hecho, un objeto, una cosa a la que este concepto esté perenne y necesariamente unido. Antes bien, se une indiferentemente a los más dispares y opuestos hechos, objetos o cosas. Entre estas diversas relaciones —todas en sí perfectamente válidas y legítimas síntesis a priori— sólo un hecho extrarracional, la fuerza, la mera autoridad, puede decidir cuál ha de valer en el terreno de los hechos resultantes, *como si* fuese la conjunción o síntesis que expresa la justicia. Aquí se puede repetir con profunda significación filosófica, el verso de *Le loup et l'agneau,* de La Fontaine:

> *La raison du plus fort est toujours la*
> *[meilleure.*

Esto nos conduce de nuevo al pensamiento que los sofistas —junto con los escépticos, los

más grandes pensadores de la antigüedad— fueron los primeros en exponer brillantemente. Éste: no hay una "justicia" universal, sino que la justicia es un caprichoso decreto humano, que varía, por lo tanto, de un lugar a otro, según varíe la inclinación humana que lo determina —aquí conservador, allí comunista, se podría añadir con respecto a la situación de hoy—. La "justicia" es lo que ha decidido quien posee la fuerza, la cual puede proceder de la mayoría o de las armas.

La historia ha confirmado de una manera flagrante esa verdad que ya habían expresado los sofistas cuando —según expone Platón por boca de Sócrates— decían que "bello, feo, justo, santo o lo contrario, son para cada ciudad lo que, según la opinión que se ha hecho, haya establecido como ley" y que "las reglas que una ciudad se da a sí misma, son justas para ella, mientras no cambia de parecer"[1]. Cuando —según expone Platón por boca del ateniense en "Las Leyes"— decían que las cosas no son justas por naturaleza, sino por obra del arbitrio (τέχνῃ) y la ley, puesto que los hombres disputan continuamente en torno a lo mismo, cada día constituyen cosas nuevas y las que han establecido son justas en cuanto a ellos así les place. Cuando Arquelao confirmaba que lo justo y lo injusto derivan no de la naturaleza sino de la ley[2]. Cuando Trasí-

1 PLATÓN: *Teeteto*.

2 DIÓGENES LAERCIO, II.

maco sostenía: "Todo gobierno promulga las leyes conforme a lo que le conviene; la democracia, democráticas, la tiranía, tiránicas y así por el estilo; y, promulgándolas declaran a los súbditos justo lo que a tales gobiernos conviene, y castigan al transgresor considerándolo violador de la ley y de la justicia. Esto es lo que quiero decir: que en todos los Estados lo justo es siempre lo mismo, o sea aquello que conviene al gobierno constituído" [3]. Esa misma verdad se encuentra traducida al lenguaje moderno, en Simmel: "El grupo social asume, poco más o menos, la posición que tienen para los devotos Dios, para Maquiavelo y Hobbes el Príncipe. No se da una justicia ni un bien determinados en sí, con los que esté conforme la voluntad de ese grupo, sino que más bien su voluntad determina lo que será justo y bueno. La mayoría quiere lo justo, porque su voluntad forma el criterio de lo que nosotros llamamos lo justo" [4].

Naturalmente, el pensamiento de los sofistas en la materia se interpreta y precisa cautamente. La justicia es determinada por el beneplácito humano, por lo que quiere el Estado, por lo que le conviene al gobierno constituído, o a la clase que predomina, por lo que el uno o la otra mandan. Esto no quiere decir que los hombres, por capricho, por cualquier fantasía pasajera y accidental, decreten y puedan decretar

[3] PLATÓN: *La República.*

[4] GEORG SIMMEL: *Einleitung, etc.*, vol. I, pág. 77.

como ley cualquier idea singular o alocada que pasa por el entendimiento de uno de ellos, que no tenga raíz alguna en la realidad, ni justificación en las cosas, y sea en absoluto abstraída de las circunstancias de hecho y de sus exigencias. Por el contrario, los varios puntos de vista de justicia que tales exigencias consienten, acaba por valer como justicia lo que a tal comunidad o tal clase, hacen aparecer como justo, su naturaleza, su temperamento, su educación, su historia, etc. No queremos decir que justicia y fuerza sean una misma cosa sino que, de las varias ideas opuestas de justicia, aquella que sale victoriosa del choque violento e inevitable, hace callar para siempre o durante cierto tiempo, a la idea contraria de justicia y por eso queda, de hecho, como *la* justicia, aunque, de derecho y racionalmente, no sea más justicia que la otra. De modo que siempre resulta *la* justicia —lo que vale *como si* fuera la justicia— de la imposición de los unos sobre los otros.

Así, según Darwin, sobrevive el organismo más adecuado, no ya porque sea más auténticamente organismo, no ya porque tenga un valor de organismo intrínsecamente mayor, sino porque, entre muchos que tienen todos igual autenticidad y valor de organismos, las circunstancias extrínsecas —el clima, el ambiente geográfico, etc.— favorecen a uno. Si esas circunstancias extrínsecas hubieran sido otras, habría sobrevivido, en cambio, el organismo que ahora perece. Desde las antiguas derrotas de los pue-

blos pastores sedentarios, de civilización más progresista y por lo tanto pacíficos, a manos de pueblos nómadas, más bárbaros y belicosos, que sólo después de siglos, aprovechando los restos que no habían podido aniquilar por completo, alcanzaron el nivel a que había llegado la civilización destruída por ellos. La historia nos demuestra en todo momento que no hay ninguna conexión ni relación con un presunto e inexistente valor mayor que el punto de vista con que se une. Entre los varios puntos de vista racionalmente posibles, y de igual valor, del bien moral, predomina de hecho el punto de vista de quien —casta, clan o clase dominante, pueblo vencedor, hegemónico, etc.— posee la autoridad social. La voluntad de esa autoridad, para aplicar las palabras de Simmel, forma el criterio de lo que nosotros llamamos el bien moral. Por lo tanto, no existe para ella un objeto "bien", conferido por la fuerza, que posea frente a ella una *perseitas* y que se vea obligada a reconocer y aceptar. Pero esa misma voluntad es la fuente y determinadora soberana de la idea del bien moral que debe valer de hecho *como si* fuera el bien. Por eso, sólo en base a nuestra tesis de que el acto de autoridad determina lo que de hecho vale, como justicia y moral, se comprende que quien detenta la autoridad —monarquía, pueblo, clase, mayoría— no está sujeto a una moral dictada por otros, sino que en cierto sentido él hace su propia moral y por lo tanto sus actos o sus gestos, en el campo histó-

rico, político, de la "razón de Estado", de la "salvación pública", no pueden ser medidos con el metro de la moral que vale para los súbditos.

Por estas consideraciones comprobamos de nuevo hasta qué punto es infantil la convicción de que la guerra, en sus varias formas —guerra propiamente dicha, revolución— pueda ser eliminada. Según la célebre expresión de Heráclito [6]: "la guerra es de todas las cosas padre, de todas rey, y a los unos proclama dioses, a los otros hombres; a unos hace esclavos, a otros libres". No sólo es, como hemos visto, uno de los indispensables fundamentos de la solidaridad humana, y de todas nuestras formaciones políticas y sociales; es también uno de los factores de nuestra vida espiritual, porque muchas de las ideas madres, muchos de los elementos constitutivos que llegan a predominar y ser determinantes en ésta, pueden llegar a serlo, en último término y aunque sólo sea de lejos, mediante la guerra. Son, en gran medida, el punto de vista impuesto por la victoria, por la fuerza, por la autoridad.

6 *Los presocráticos* (Diels).

XIV

FORMALISMO Y ESCEPTICISMO

Tal concepto de justicia —hemos dicho al principio del parágrafo precedente— es formal. Ahora bien, ¿cómo puede ser que, desde el punto de vista racionalista y escéptico, se pretenda fundar precisamente sobre el formalismo lo absoluto, lo universal de la moral, de la justicia o de la verdad?

La cuestión es para nosotros decisiva. Si formalismo quiere decir universalidad y absolutismo, no tenemos razón. La tiene, entonces, Rousseau, cuando halla la unanimidad de la mayoría y la minoría en la común voluntad del nombre "bien común". La tiene Kant al sostener que la moral es universal y absoluta, porque en todos hay un imperativo categórico, o un sentido del deber, cualesquiera sean los hechos que ordene. Entonces los pueblos que se combaten están de acuerdo, porque todos quieren la misma forma de "justicia". Entonces ya no existe ninguna escisión ni nada se produce por imposición. En realidad, aquellos que pretenden fundar sobre

el formalismo lo absoluto y lo universal, no han conseguido todavía percatarse del alcance y de la significación del formalismo. El formalismo, pensado hasta el fondo y sin velos, es simplemente, únicamente, escepticismo.

Supongamos, en el campo de las matemáticas, que —agregando objetos y contenidos reales a esas puras formas que son los números— acaeciese que, por ejemplo, dos liras más dos liras, resultasen para un hombre, para un tiempo, para un país, tres, y para otro, cinco liras. Si ante esto, el matemático pretendiera afirmar que, para que rija la universalidad y el absolutismo de la matemática basta que sea universal y absoluto el resultado de la suma de las dos cifras en cuanto puras formas, no le admitiríamos su pretensión, nos negaríamos a hallar seriedad alguna en una universalidad de la matemática —según la cual dos liras más dos liras resultan aquí tres, allí cinco liras— y nos adheriríamos, por el contrario, a un perfecto escepticismo matemático. Kant hace exactamente lo mismo que el matemático, cuando dice que la moral es universal y absoluta porque en todos existe el sentimiento de un deber, cualquiera sea el objetivo hacia el que se dirige; o que lo bello es universal, porque todos tenemos el sentimiento de lo bello y de lo feo, aunque se difiere en lo que parece bello o feo. Afirmar que el formalismo establece la universalidad de la moral, de la estética, etc., es como decir que el hambre —la forma, la categoría que prende, aferra, engendra, elabora,

plasma— constituye por sí sola la suficiente solución de los problemas de la alimentación.

El formalismo vacía una idea de todo contenido concreto y la concibe como un simple contorno, como un marco, como un monograma —para usar la imagen que Kant aplica a los "esquemas"— en el que puede entrar el más variado y hasta opuesto contenido. Precisamente, se ha recurrido para explicar el formalismo a la idea de esperanza. No se puede esperar sin esperar algo determinado; pero podemos esperar indiferentemente las cosas más opuestas —la riqueza y la pobreza, la vida y la muerte, el amor y el odio —o sea que el sentimiento de esperanza se une indiferentemente a los más opuestos contenidos, y es, por lo tanto, una idea puramente formal.

Cuando queremos concebir una idea formalmente, debemos estar dispuestos a reconocer que puede asociarse indiferentemente a los hechos u objetos más opuestos. De modo que —para referirnos, por ejemplo, a la idea de deber— si queremos concebirlo formalmente, debemos no ya pensarlo como necesariamente ligado a ciertas acciones, ni siquiera a aquellas con que el momento, o el ambiente en que vivimos, lo presenta indisolublemente unido. En ese caso haríamos una moral no ya formal, sino material, y tropezaríamos con la consecuencia de que ya no sería universal y absoluta, porque su contenido no sería reconocido como deber en otros lugares o tiempos. No podemos ya pensar, por ejemplo,

que deber es el respeto de la propiedad o el cumplimiento del contrato, o la veneración de los padres en vez de comérselos. Sino que debemos considerar al deber como idea que se puede unir absolutamente a cualquier contenido, aunque sea el más contrario a lo que, en virtud del momento y el ambiente, lo vemos indisolublemente asociado: al homicidio, al robo, a la venganza, al canibalismo, al incesto, a los sacrificios humanos en nombre de los dioses, a las matanzas bélicas —es decir a los sacrificios humanos en nombre de la patria—; todos hechos que, en algún momento y lugar han estado unidos a la idea del deber y de la licitud moral. El deber, pues, debe ser como un sentimiento, un tono, una coloración psíquica que, al par de la esperanza, cualquier hecho puede asumir o despertar en nosotros.

Veamos cómo los más recientes dogmáticos del neoidealismo exponen ese concepto formal. El espíritu —dicen— es eterna evolución y no existe más que como espíritu actual, como ese punto del eterno presente que permanentemente prosigue hacia adelante, cambiando, y en el que únicamente vive aquella parte de su pasado que no ha perecido por completo. Ningún contenido de lo bello, de lo bueno, de lo verdadero, permanece, pues, fijo ante el espíritu. Cada uno de esos contenidos incesantemente muere, es renovado y sustituído por otros nuevos y diversos. En el instante en que pasan ante la lente del espíritu, éste les da el mismo nombre de ver-

dad, belleza, bien, a los más diversos y opuestos contenidos, al contenido "cielos de cristal" igual que al contenido "sistema copernicano".

Hasta aquí esta filosofía tiene razón. Empieza a no comprender su propia doctrina, cuando concluye que estos opuestos contenidos son universales y absolutos. Esto no es más que un postulado filosófico de mal gusto. Vemos claramente que no se trata sino de la universalidad de un *mero nombre;* de una universalidad que no es tal "más que en palabras", según lo viera profundamente Eurípides, iluminado por la filosofía de Protágoras, de quien era secuaz. La tan decantada síntesis a priori, la receta de moda, con la que enjuagándonos a cada momento la boca, llegamos ahora a ser grandes filósofos, no es más que un puro nombre; o mejor, la conjunción que hacemos con ciertos hechos mudables de un puro nombre. Si en vez de arrodillarnos ante este mezquino fetiche, rompemos su sacro velo, sin miedo a cometer ningún sacrilegio, veremos el *sancta sanctorum* del dogmatismo idealista contemporáneo.

El formalismo idealista absoluto dice que todos los contenidos de bien, verdad, belleza, pasan, se alternan, se sustituyen ante el espíritu, de tal modo que lo que ayer parecía bien hoy parece mal, que lo que hoy es mal era antes bien. Basta que surja el juicio que aplique el nombre "mal" en vez del nombre "bien" que antes llevaba. De modo que mal y bien, verdad y error, se sustituyen incesantemente. Uno se

convierte en el otro, y de continuo mueren el uno en el otro, porque la verdad y el bien, de ayer con respecto a hoy, de hoy con respecto a mañana, es siempre la falsedad y el mal de hoy, aunque ayer no lo fuera, de mañana aunque hoy no lo es todavía. Esta teoría, si se le quita la máscara encuentra su expresión exacta en el aforismo de Graf: "En la historia de los hombres, un error corrige un error precedente, y es a su vez corregido por un error sucesivo y así uniforme e indefinidamente" [1]. Esto dice el formalismo, en su más reciente formulación; y es, en sustancia, lo mismo que decía Kant.

Probablemente, la idea de volver a poner lo universal en el formalismo, nació, como opina Simmel [2], del hundimiento de toda verdadera y efectiva universalidad o comunidad de los ideales concretos; y lo que ha producido ese hundimiento es el ritmo inquieto y veloz de la vida moderna, que no permite la consolidación de tales ideales universales. Sólo con una sombra y un nombre podemos hacernos la ilusión de satisfacer esa necesidad de la universalidad y de lo absoluto destruídos por la vida moderna. Pero el que no es ciego, o no se deja engañar por las palabras, ve claramente que el formalismo, comprendido hasta el fondo, no dice sino lo que siempre ha dicho el escepticismo. Desde Pirrón [3], el escepticismo dice que no hay ningún

[1] Georg Graf: *Ecce Homo*, 561.
[2] Georg Simmel: *Einleitung*, etc. vol. II. pág. 19 y siguientes.
[3] Diógenes Laercio, IX, XI, 101.

contenido justo o injusto, verdadero o falso, sino que los hombres lo hacen todo por costumbre o por ley. Que no hay nada que sea por naturaleza bien o mal, porque lo que atrae (χινει)[4] en fuerza de su propia naturaleza, atrae a todos, mientras que se comprueba por modo evidente que ninguno de los que llaman bienes, mueve o atrae a todos por igual. Que "si alguna cosa es por naturaleza mal, lo es en relación a todos, y si algo es por naturaleza bien, lo es en relación a todos; pero nada es bien o mal común a todos, por lo tanto no hay bien o mal por naturaleza"[5]. Que "si alguna cosa es por naturaleza bien o mal, debe serlo para todos, como la nieve es para todos igualmente fría; pero no hay bien o mal que sea común a todos, y por lo tanto no existe bien o mal por naturaleza[6]. En sustancia, el escepticismo dice que nada se puede fijar de una manera estable ante el espíritu como bien o como mal; que el mal de un lugar, o de un momento, se convierte en el bien de otro lugar y momento, y viceversa; y que no podemos, por lo tanto, conocer qué es bien y qué es mal por naturaleza. ¿Qué diferencia hay, pues, con el formalismo idealista absoluto?

Recibir el nombre de bien y de mal, no es ser bien o mal por naturaleza. Por el contrario, dar el mismo nombre a cosas por naturaleza diver-

[4] SEXTO EMPÍRICO, Pyrr. Hipot., L. II. c. XXIII.
[5] IBIDEM: *Adv. Math.* XI, 71.
[6] DIÓGENES LAERCIO, IX, 101.

sas, es la prueba evidente de que no se las conoce. El idealismo absoluto, que es necesariamente formalismo, no es, por lo tanto, sino escepticismo implícito; e inevitablemente, y siempre, el precursor y engendrador del escepticismo explícito.

Ya por un argumento de orden general, resulta que la "filosofía del espíritu" conduce al escepticismo, y engendra, por modo ineluctable, la posición escéptica. Según demuestra Zeller, se debe presumir una dependencia lógica, aunque sea confirmada históricamente, entre la filosofía de Anaxágoras y la escéptica de los sofistas. El "espíritu" de Anaxágoras, el Nous —dice Zeller— no es el del hombre [7]; pero era obtenido por la conciencia humana. Considerado luego como una fuerza natural, no era en su esencia distinto del espíritu humano. Si ahora se trasladara al espíritu humano —residente en la esfera de nuestra experiencia— lo que Anaxágoras había dicho del espíritu en general, se avanzaría un poco más allá en el camino abierto por el propio Anaxágoras, y se habría deportado el espíritu a su base de hecho. Es decir, se continúa admitiendo que el mundo es la obra del ser pensante, pero se añade que ello es una apariencia subjetiva; que la conciencia creadora es la humana; que, por lo tanto, el hombre es la medida de todas las cosas.

No existe, para el espíritu humano, nada que

[7] EDVARD ZELLER: *Die Philosophie der Griechen*, IV ed. Vol. I, parte II, págs. 1043-44.

en sí sea bien o mal. El espíritu humano no puede tener un conocimiento firme del bien y del mal. Esto dice el formalismo idealista, y esto —no obstante las frases y los subterfugios por un lado, la escasa penetración por otro— no es sino escepticismo. Por esa razón decimos que la doctrina del espíritu como eterno devenir falsifica, o no se comprende a sí misma, cuando pretende tomar actitudes de filosofía de lo absoluto y lo universal. Únicamente es su intérprete legítimo quien, como nosotros, ve y establece claramente que ella y su formalismo no son sino escepticismo, y únicamente bajo tan exacta calificación la continúa.

XV

TODO ES VERDAD

La frase más profunda que quizá se haya pronunciado nunca es la de Protágoras: "Todo es verdad" [1]. Proposición que se conservó precisa y nítida en la sucesiva degeneración erística de la sofística. Cuando Eutidemo y Cratilo decían que "lo falso no tiene lugar" [2], que es imposible decir falsedad porque quien dice alguna cosa, dice siempre alguna cosa que es, y quien dice alguna cosa que es dice la verdad, no empleaban más que una forma cavilosa para decir lo mismo que Protágoras. Cuando se afirma que todo es verdad, muchas pequeñas inteligencias timoratas se alarman, y objetan que no todo es verdad; que si afirmamos, por ejemplo, que dos más dos son cinco, no decimos la verdad. Es ésta la objeción de aquellos a quienes el escep-

1 Diógenes Laercio, IX, 51. Platón, *Teet.* 167, A. D. Aristóteles, *Metafísica* XI, VI, 1 (X, VI).

2 Eutidemo, 283, C. *Drat,* 429 D.

ticismo les turba la digestión intelectual. Mientras sostienen que el escepticismo se apuntala con sofismas, ellos pierden de vista el núcleo central de la cuestión, para dedicarse a las particularidades y perder el tiempo en demostrar que la ley que afirmamos vale para aquel núcleo central, no vale para la contingencia.

¿Qué importa, efectivamente, que el "todo es verdad" no se aplique a la proposición "dos más dos igual a cinco", y que aquí, por el contrario, la otra, "dos más dos igual a cuatro", sea la verdad universalmente reconocida y exclusivamente válida? Para nuestra vida espiritual, para su esperanza de poder asentarse, acerca de sus intereses más profundos y sustanciales, en el terreno sólido y definitivo de la verdad, no es la proposición "dos más dos igual a cuatro" lo que importa. Son otras esferas de pensamiento, de muy distinta naturaleza, y en las que precisamente ya no se presenta la verdad exclusiva y universalmente válida, dominando insolubles las alternativas. Se trata de alternativas como: "Dios o mecanismo natural", "materia o espíritu", "libertad moral o determinismo", "inmortalidad o extinción total", y también: "divorcio o indisolubilidad del matrimonio", "revolución o conservación", "propiedad privada o colectivismo". Todo es verdad, en relación con estas cuestiones que forman la osamenta de nuestra vida espiritual, que constituyen su verdadero contenido, y hacen de nuestro espíritu un espíritu viviente y vibrante.

Las soluciones opuestas se sostienen igualmente en el terreno racional, luchan hace siglos y ninguna ha conseguido expulsar a su rival del campo de la razón. Todas resisten y resistirán siempre, en interminable e insoluble disputa, unas junto a otras. Toda solución tiene igual derecho para afirmarse la verdad, y el pensador que pretendiese decretar que una de estas dos soluciones antitéticas posee —como el dos más dos igual a cuatro— una verdad exclusiva e igualmente válida, cometería un acto de arrogancia no sólo ridículo, sino vano, porque el solo hecho de que haya otras razones humanas que profesen la solución excluída por su decreto, bastaría para desmentirlo. Ya Protágoras reclamaba: "ἄνθρωπος δε δυ τε χάμώ"[3], para demostrar que el modo como yo veo las cosas tiene la misma validez que el modo como las ves tú. "Todo es verdad", y por consiguiente "nada es verdad". También esta segunda proposición había sido netamente reconocida por la sofística[4]. Gorgias decía que no puede saberse si alguna cosa existe, porque para eso sería necesario que cuanto se piensa existiera, y que lo que no existe no pudiera pensarse, o sea que sería necesario una plena coincidencia entre pensamiento y ser, que no se da en ningún momento. Xeníades enseñaba luego, explícitamente, que todo es falso y que toda opinión

[3] PLATÓN, *Teet.* 152, A.
[4] SEXTO EMPÍRICO, *Adv. Mat.* VII, 77, 82.

o representación φαντασία,[5] es falaz. Todo es verdad, por lo tanto nada es verdad; porque si todo es igualmente verdad, se quiere decir que no se pueden señalar los confines en torno a la verdad y en torno al error, circunscribirlos, delimitarlos. Si dos proposiciones opuestas son verdad ambas, son también ambas falsas, porque cada una, siendo verdadera, niega la otra, y tal negación está comprendida en la verdad que es, o sea que es verdadera.

La refutación que intentan Platón y Aristóteles contra la doctrina de aquel pensador más grande que ellos, Protágoras, no es sino una acumulación de verdaderas puerilidades y supuestos poco honrados. Si bien la estilización convencional de la historia de la filosofía griega hace converger y culminar el pensamiento griego en Platón y Aristóteles, en realidad es justo reconocer, como Nietzsche, que el platonismo es "la mayor reacción que se haya promovido contra el helenismo primitivo"[6]. En cuanto a Aristóteles, no es verdaderamente nada más que el sistematizador de la filosofía del lugar común, aprobado por todos, del modo de pensar del hombre medio, del "man in the street", del "Alltagskop"; enunciador de fórmulas intermedias y acomodaticias, que se sostienen sólo porque el escritor renuncia a la profundidad crítica que las aniquilaría. Nadie tal

[5] Ibidem VII, 53.

[6] KROHN, *Der plat Staat*, pág. 53.

vez ha juzgado a Aristóteles más exactamente que Schopenhauer [7], cuando pone de relieve su "falta de profundidad", su "incapacidad de seguir hasta el fondo en toda su longitud un curso de pensamientos", su "manera de tratar las materias como van viniendo, sin haberlas meditado con anterioridad ni haberse trazado un esquema claro"; su "pensar con la pluma en la mano"; el ser, por lo tanto, "muchas veces confuso e insatisfactorio"; el acercarse de grado "a la opinión de la gran masa que sigue la apariencia superficial". Ésta es la razón, según observa Schopenhauer, por la cual la filosofía aristotélica debía llegar a ser el fundamento de la escolástica e incorporarse a ésta. La escolástica no es tampoco más que la filosofía del pensamiento medio y común, del hombre "sensato". No ha hecho, como dice James, más que "hacer eternas las categorías del sentido común". Es la "hermana menor, pero pedante, del sentido común", "is only common sense grown quite articulate" [8].

Además de algunas puerilidades de poca cuenta. Por ejemplo, la de que si todo fuese como le parece a uno y al otro, el hombre podría [9], conforme le parece a éste o a aquél, ser y al mismo tiempo no ser hombre, pared, trirre-

[7] SHOPENHAUER: *Fragmente zur Geschichte der Philosophie*, pág. 5.

[8] WILLIAM JAMES: *Le Pragmatisme*, (trad. francesa, p. 172, 176) · *Some problems of Philosophie*, p. 191.

[9] ARISTÓTELES: Met. IV, 13 (III, IV, 16).

me. O, que si todo fuese como a cada cual le parece, no se tomaría el alimento prescripto por el médico [10], el pan no sería más pan que otra cosa y el comer no diferiría del no comer. Pero no son estos simples hechos perceptivos, en su elementalidad de mínima importancia para nuestro mundo de conocimiento, no son estos hechos, digo, lo que consideraba el mundo protagórico, sino el mundo espiritual creado sobre los hechos perceptivos elementales comunes también a todos, clave de la esfera de tales hechos, y que sólo constituye lo que hay de esencial para la vida del espíritu. Además de estas puerilidades, Aristóteles cree poder refutar la tesis protagórica aduciendo que si todas las opiniones son falsas, es falsa también la que esto afirma, o que si todas son verdaderas es verdadera también la que lo niega. También Platón dice que si rigiese la teoría de Protágoras tendría que admitir también como verdadera la opinión de quien la condena, y admitir, por ende, que su teoría es falsa. Se cree reducir al absurdo la teoría de Protágoras, aduciendo que, de ser cierta, sería necesario admitir la existencia de hechos imposibles. Pero tales hechos son no ya imposibles, sino, por el contrario, existentes y verdaderos, y confirman, por lo tanto, nuestra teoría.

En nuestro mundo espiritual, en todas las cuestiones más esenciales a la vida de nuestro

10 Aristóteles: Met. XI, VI, 10 (X, VI).

espíritu —religión, política, estética, moral—, todo es verdadero y falso al mismo tiempo desde el punto de vista racional puro, a tal punto que perduran incólumes a través de los siglos razones para todas las tesis, razones irreductibles e invencibles, que ni pueden ser obligadas ni pueden obligar al rendimiento, ni pueden vencer ni pueden ser vencidas.

Para comprobar que la filosofía del espíritu como eterno devenir, no es más que escepticismo, demostraremos que la conclusión "no existe verdad ni falsedad", es a lo que necesariamente se ha de llegar.

La proposición de que hemos partido: "Todo es verdad", se encuentra de nuevo en esta filosofía bajo la forma: "El error no existe", es decir la proposición sofística de Eutidemo y Cratilo de que "lo falso no existe". El error no existe —establece esta filosofía—, porque en quien corrige el error propio o ajeno está presente la verdad, y en quien permanece en el error, éste no tiene el carácter de tal, porque tal carácter presupone la presencia de la verdad correlativa, que suprimiría el error. El cálculo equivocado del niño es verdad para él, pero error comparado con la verdad del maestro, y viceversa. Por lo tanto, lo que después se convierte en error es verdad mientras como tal está presente, y lo que es ahora verdad se transforma en error cuando surge otra verdad que la ilumina y sombrea como error. La verdad transcurre, pues, como transcurre el error, pues de

la misma manera que un error se hace error sólo cuando surge una verdad que aniquila la verdad que aquél poseía, así esta verdad sigue siéndolo si no surge otra verdad que la convierta en error. El error es la verdad de ayer, la verdad es el error de mañana. El error no es sino una verdad que ha cambiado. La verdad es un error que todavía no ha cambiado.

Todo esto es exacto, pero la filosofía que tal cosa sostenga debe confesar la inexistencia de la falsedad y de la verdad. La premisa: "El error no existe", lleva necesariamente a la premisa que quiere decir lo mismo: "Todo es verdad".

Confrontemos las dos alternativas: "Dos más dos igual a cuatro - dos más dos igual a cinco" y "Dios existe - Dios no existe". En la primera de las alternativas, una de las dos opuestas soluciones se presenta como exclusiva y universalmente válida y la otra como exclusiva y universalmente falsa. En la segunda, cada una de las dos opuestas soluciones es afirmada como verdadera, por razones, o sea por la razón, y ninguna puede afirmar con fundamento haber rechazado a la otra de modo indiscutible y definitivo al campo de la falsedad. Cada una de ellas tiene igual pretensión y derecho a la verdad, y ninguna lleva el estigma inconfundible de la falsedad. Es decir que aquí no existe verdad o falsedad.

Los dogmáticos afirman que la verdad no es determinada como tal por el hecho de que —según pensaba Enesidemo— como tal la vean

todos, por el hecho de que haya, acerca de ella, unanimidad real de las razones; de que sea universal en el sentido vulgarmente empírico. Por el contrario, dicen los dogmáticos, la verdad es establecida porque como tal la ve con indefectible certeza la razón, incluso en un solo individuo, por lo que Rosmini llamaba "evidencia intelectiva", o los estoicos "catalexis", o los trajeados a la última moda "síntesis a priori". Cuando la razón ve seguramente tal adecuación de la verdad, aunque sólo sea en un individuo, no tiene necesidad de más para saber que esta verdad es universal y está presente en todas las conciencias. Si no lo está de hecho, debería estarlo si las inteligencias de todos estuviesen suficientemente iluminadas y fuesen sinceras.

Reconocemos que los dogmáticos tienen en esto parte de razón. Si tomo la proposición: "dos más dos igual a cuatro", no tengo necesidad de pedir el voto de los demás para saber que es verdad, verdad universal. Me basta verla en mí con evidencia para conocer que debe verla también todo el que no está loco. Si, para asegurarse, pruebo a universalizarla de hecho, a ver si los demás la reconocen, lo logro perfectamente: todos la reconocen. Pero si, en cambio, trato de universalizar, de hacer reconocer por todos la proposición: "Dios existe", que para mí es tan segura y evidente como "Dos más dos igual a cuatro", comprobaré que innumerables razones se niegan a reconocer mi verdad. En vano intentaré tranquilizarme, pensando que son razo-

nes ciegas y aberrantes, porque comprobaré que, a su vez, esas conciencias consideran que mi razón es ciega y aberrante. Es menester reconocer, pues, que los dogmáticos yerran también parcialmente. El escepticismo tiene el derecho y el deber de perdurar, mientras no nos sea dado saber cuándo la certeza subjetiva y su sentimiento vivísimo e irresistible corresponponden a un derecho efectivo de universalización y cuándo no. Entre la alternativa: "Dios existe - Dios no existe" hay una infinita gama de alternativas, de las cuales algunas son del primer tipo, otras del segundo. Para que la razón parcial que tienen los dogmáticos les aprovechara, sería menester que nos fuese dado un criterio para delimitar las alternativas en que existe la verdad exclusiva y universal, de aquellas en que no hay verdad ni falsedad. Entonces podremos saber, al menos, a qué atenernos, y conocer para cada admisión universal qué terreno pisamos.

Pero tal criterio no existe. Podemos con enumeración empírica e incompleta enunciar un cierto número de proposiciones, en cada una de las cuales conviene todo el mundo en que es del primer tipo. Pero poner un límite claro y fijo entre éstas y las del segundo tipo es imposible. Queda, por lo tanto, una amplísima esfera fluctuante —precisamente la de nuestros más profundos intereses espirituales— en que domina la arbitrariedad y la subjetividad. De modo que, como no se puede precisar hasta

dónde llega el alcance de la afirmación dogmática de que la verdad es determinada como tal por la razón; como no se puede precisar si el alcance de tal afirmación se limita al "Dos más dos igual a cuatro", o al teorema de que la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos rectos, o llega más allá y adónde; la importancia de aquella afirmación —o sea de la razón parcial que tienen los dogmáticos— es, desde el punto de visto práctico, absolutamente nula, y es como si no tuviesen razón en modo alguno. Si aun acordando que haya alternativas en que, de las dos soluciones, una es verdadera y la otra falsa, no es posible precisar cuál es la esfera de las alternativas en que ello tiene lugar, queda siempre como resultado que no es posible saber, que no es posible descifrar, establecer, poner en claro, mediante un principio general, cuándo se puede saber y cuándo no. O sea que nos queda siempre como resultado el escepticismo.

XVI

ESCEPTICISMO Y AUTORIDAD

Todo es verdad, pues, en el sentido y en los límites que hemos precisado; o bien —si se quiere enunciar la cosa con una proposición aún más templada, pero que desde el punto de vista práctico tiene un alcance absolutamente idéntico— muchas cosas opuestas se muestran, en el terreno racional, con igual derecho a ser verdad.

Pero, precisamente porque desde el punto de vista racional, las tesis de justicia contrapuestas, las afirmaciones de derecho contrarias tienen igual sufragio de la razón, no se puede racionalmente establecer cuál de ellas constituye la verdad, y la solución no puede venir de la razón, sino del puro hecho extrarracional, del hecho de fuerza, de imperio, de mera autoridad.

Una doctrina moral, como dice Simmel [1], no puede nunca demostrar su propio principio, que se asienta no en el conocimiento sino en la vo-

1 Georg Simmel: *Einleitung*, etc., Vol. 1, p. 320-3, 365.

luntad, y se sustrae a toda prueba; por eso la ética no puede ofrecer más que imperativos hipotéticos, es decir, subordinados a la aceptación de ese supremo principio. "Sólo el legislador moral, *el revolucionario práctico*, en la esfera moral, puede, estableciendo dogmáticamente fines últimos, decir simplemente: esto debe ser. Porque él renuncia a las pruebas y porque la fijación conclusiva de valores es una cosa de hecho, que excluye toda crítica." En sustancia, en la elección de uno u otro principio supremo de la moral —o sea de una u otra moral—, "sólo la voluntad subjetiva puede dar la decisión, sólo la fuerza subjetiva puede realizar tal decisión".

Así, entre las opuestas justicias racionalmente posibles, entre los opuestos bienes morales racionalmente posibles, y muchas veces entre las opuestas verdades teoréticas racionalmente posibles, es la autoridad la que decide lo que de hecho debe valer como si fuese *la* justicia, *el* bien, *la* verdad. El monarca despótico de los imperios orientales, Dios o la teocracia que lo representa, el Estado vencedor en una guerra, la clase vencedora en una revolución, la predominante mayoría del grupo social y la costumbre, el padre de familia, afirman unos preceptos en lugar de otros y constituyen el vehículo por el cual un determinado punto de vista de justicia, de bien, etc., se transmite a las nuevas generaciones. Cada una de estas autoridades presenta el mismo carácter de irresponsabilidad, y no puede dejar de mostrarlo, desde el momen-

to que ella es quien decide lo que es justicia y que tal justicia no le es impuesta desde fuera. Del modo que siempre tiene razón, el rey en las constituciones monárquicas, o la mayoría en la democracia; y, desde luego, la clase proletaria cuando domina, haga lo que haga: huelga, tumultos, agresiones, saqueos, tiene razón, es decir, que posee —como el rey en el sistema monárquico— la prerrogativa de la irresponsabilidad.

Por el contrario, la decisión, el fin del estado de irresolución, no pueden surgir nunca de la racionalidad, de la libertad que se convierte en ley. Con la libertad, mientras permanece estrictamente tal, nada se puede decidir ni resolver, y nada, de hecho, se decide o resuelve. De manera que, en concreto, la libertad no existe nunca, sino sólo a medias. La libertad no es más que un compromiso; y cuanto más prosigue, tanto más tropieza con la negación de sí misma, de modo que el compromiso entre libertad y autoridad —realizado en el régimen burgués— acaso represente, en suma, el mal menor. La libertad no puede nunca existir rigurosamente, si han de existir una ley y un Estado; si, de los diversos puntos de vista de justicia y de derecho, uno ha de insertarse en los hechos, desvinculándose de la racional disputa con armas iguales, para convertirse en ley y Estado.

Por eso la libertad es siempre contradictoria en su esencia. Si, por una parte, significa el principio de igual libertad para todos; en reali-

dad todo partido, toda tendencia, toda idea —como lo prueba el caso de la Iglesia Católica ayer, del comunismo hoy— se ve necesariamente impelido a usar de ella para suprimir la libertad ajena. La alternativa de dejar destruir la libertad de los demás, o destruir la libertad de los que quieren destruirla, es inexorable. Alternativa que, por ambos lados, va a parar a la destrucción de la libertad. Teniendo la libertad no ya el sentido puramente negativo de la liberación de vínculos, sino el de poder —una vez libertados— no permanecer inmóviles, como si los vínculos todavía nos ligasen, sino hacer algo; y siendo este algo, siempre y necesariamente, la sumisión de alguna cosa a nuestra voluntad, cuanto más libertad haya, en más imperio se convertirá; y al llegar a la absoluta libertad, llega a ser absoluto imperio. La autoridad que determina la decisión entre los diversos criterios de justicia, derecho, bien, verdad, etcétera, se convierte en ilimitada y desenfrenada tiranía, y ésta, cuanto más centralizada esté —el monarca despótico del antiguo Oriente, hoy la dictadura del proletariado—; cuanto más absorba en su imperio toda la vida espiritual y menos contrapeso tenga en otras autoridades, que podrían conquistar algunas esferas de esta vida, e introducir así un relativo equilibrio, menos margen deja al no conformismo.

La libertad es, por esencia, incapaz de conducir a cualquier resolución. Para que del libre pensamiento y de la libre discusión surgie-

ra un Estado, una ley, sería necesario que las inteligencias acabasen por estar de acuerdo acerca de lo que se deba hacer, que lograsen la unanimidad y así decidieren, haciendo cada cual lo que quiere y quedando cada cual en libertad. Pero, por el contrario, la libre discusión nos aleja cada vez más, aumenta desmedidamente las "variaciones protestantes". Para que se pueda hacer algo, para que la vida pueda seguir su curso, es necesario que, de una manera o de otra —aunque sea con el acto de violencia atenuada del voto— cese la libertad, intervenga la mera autoridad, la sumisión por acto de imperio de algunas razones a otras. La autoridad, como mera autoridad, que impone lo que el sujeto sobre quien se ejerce, no aprueba, es una irracionalidad. Precisamente por eso es indispensable; porque, en la racionalidad, todas las tesis se equivalen, "todo es verdad", y no hay salida posible, no hay hilo de Ariadna que nos conduzca fuera del laberinto.

El escepticismo, ya lo hemos dicho, es formalismo. Así, pues, con el formalismo se concatena esta doctrina de la autoridad. Si lo que vale como justicia y moral emana, en último análisis, del prevalecer o el querer de una autoridad que determina la decisión, y constituye verdaderamente, como decía Abelardo, la *discretio* entre diversas morales y justicias igualmente válidas en razón, entonces cualquiera de estas diversas morales y justicias puede llegar a ser *la* moral o *la* justicia según la autoridad que

predomine, sea ésta la burguesía o el proletariado. Moral y justicia no tienen contenido; es decir, son formales.

El escepticismo funda la filosofía de la autoridad y la filosofía de la autoridad sólo puede basarse en el escepticismo. Por eso, el escepticismo se une también con el probabilismo y es, en sustancia, una doctrina de la autoridad: parte de la justificación de una acción cifrada en la opinión que personas de autoridad han expresado acerca de su legitimidad, y concluye que tal legitimidad se afirma, incluso cuando no haya más que una sola opinión autorizada a su favor.

El escepticismo no es, como le parecía a Giuseppe Ferrari, "la filosofía de la revolución", sino, más bien, "la filosofía de la conservación"; aunque conservación de cualquier orden y sometimiento a cualquier autoridad, incluso a la autoridad de la dictadura del proletariado. El escepticismo no es una doctrina de disgregación. Doctrina de disgregación es, por el contrario, el racionalismo, que —destilando la segura convicción de que la verdad se conoce —suscita la arrogante certidumbre de que *mi* punto de vista de la verdad, es *la* verdad misma y excita, pues, a sublevar al mundo para que se transforme según *la* verdad y *la* razón. El racionalismo permite, por lo tanto, a toda inclinación individual, atacar o disgregar a la autoridad constituída, u obstaculizar la constitución de una nueva. El escepticismo, en cambio, profesando que no hay

nada que sea por naturaleza bueno, justo, verdadero, que existen diversas verdades, justicias y morales, igualmente sólidas, no tiene motivo ni posibilidad de oponer una verdad, una justicia, una moral, a la que constituye el punto de vista de quien —monarca o teocracia, nobleza o mayoría, burguesía o proletariado— constituye la autoridad. El escepticismo es, pues, una doctrina de autoridad, de compaginación, de constitución, de integración, de orden, ya sea republicano o monárquico, comunista o capitalista.

De ahí que los escépticos antiguos, mientras establecían que no se puede saber lo que es el bien o lo que es el mal, concluían aceptando la moral y la costumbre dominantes en el ambiente social en que vivían. De ahí que Sexto Empírico pueda indicar el comportamiento seguido por los escépticos, constantemente y sin excepciones, escribiendo: "Ateniéndonos, pues, a lo que aparece (τοιςϱαι, τοη̃ενοις), vivimos sin opiniones, conforme a la observancia de la vida común (βιωτιχῆ), puesto que no podemos permanecer del todo inactivos".[3]

La decisión, la *discretio* —necesaria en la práctica— puede ser tan sólo dada por el hecho de autoridad— la costumbre, la opinión pública, etc. Porque "todo es verdad" y no se puede, por lo tanto, en el terreno racional, determinar cuál es exclusivamente la verdad. Por eso, lo que en la vida debe valer *como si* fuese la verdad en el de-

3 *Pyrr. Hyp. I*, 23; III, 235.

recho, en la justicia, en la moral, no puede ser fijado por la razón —que milita igualmente en todas las "verdades" en lucha—, sino por el hecho irracional de la fuerza, del imperio, de la autoridad.

Tal concepto escéptico es, en sustancia, el que, sin el nombre de escepticismo, sostiene Lévy-Bruhl.[8] Según él no existe una moral teórica que, en el terreno racional, pueda fijar lo que es bien o mal, sino sólo una "realidad social y objetiva", una "realidad moral"; es decir, un conjunto de deberes, derechos, sentimientos y creencias, que constituyen la conciencia moral común de un tiempo y lugar dados, y que se imponen al individuo. De modo que, comprobar e investigar científicamente ese conjunto —e incluso mejorarlo, pero partiendo de él como dato— es el único cometido que le resta a la llamada moral teórica.

En el campo teológico, esta conjunción del formalismo-escepticismo con la doctrina de la autoridad, se presentó ya en la antigüedad con la tesis sostenida por Eutifrón contra Sócrates: santo es, simplemente, lo que es grato a los Dioses; es decir lo considerado y querido como tal, por la suprema autoridad divina. La doctrina de la autoridad en el campo teológico, se manifestó luego más elaborada en aquella

[8] Claude Lévy-Bruhl: *La Morale et la Science des Moeurs*, IV ed., pág. 24, 59, c. I, II.

rica vena escéptica que, especialmente con Abelardo y Duns Scoto, corre a través de la escolástica. Abelardo escribía que "boni vel mali discretio in divinae voluntatis dispositione constitit".[4] Duns Scoto sostenía[5] que es bien lo que Dios manda, y es bien porque lo manda, de modo que si hubiera mandado, en vez del amor de los semejantes, el asesinato, el adulterio, la mentira, éstos no hubieran sido delitos ni pecado. Decía también Duns Scoto que una regla que ordenase una conducta diversa de la considerada recta precedentemente "si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta, nisi quatenus a voluntati divina aceptante statutessi".[6] Sostenía, finalmente, que todo lo que es Dios es exterior a él: "ideo est bonum quia a Deo volitum et non converso".[7] Tanto Abelardo como Duns Scoto excluían la *perseitas* del bien contra la doctrina de Santo Tomás de Aquino, en que el bien es *per se* y no *ex intitutione*. Lógicamente, relacionaban su posición formalista-escéptica con una doctrina de la autoridad; puesto que no hay nada que tenga propia naturaleza de bien, y cualquier hecho u objeto puede indiferentemente ser el bien o —como se diría ahora— ser considerado en la categoría del deber, en la sín-

[4] Comm. in Ep. ad Rom. II. 869.

[5] Comm. Oxon. IV. D. 37.

[6] Comm. Ox. Lib. I. dist. XLIV, en la edición de Quaracchi (Florencia, 1912, vol. I, p. 1287).

[7] Ib. III, dist. XIX, quest. un. N. 7.

tesis a priori ética: la *discretio* no puede tener lugar sino por obra de la autoridad divina. Nuestra teoría nos conduce, pues, necesariamente, a dar *razón* a Eutifrón *contra* Sócrates, a Abelardo o Duns Scoto contra Santo Tomás.

Tal conjunción del formalismo escéptico con la doctrina de la autoridad formó luego el punto central de la filosofía de Hobbes.[8] "Nulla Boni, Mali et Vilis comumnis, regula ab ipsorum naturis derivate", escribe oponiendo al concepto material del bien y del mal, el meramente escéptico formal, según el cual no hay ningún hecho u objeto con el cual la idea del bien o del mal esté necesaria y permanentemente unida. Por lo que agrega Hobbes [9]: "regulaea quibus definientur bonum, malum, licitum illicitum ab habente potestatem summan praescribendae sunt". Hobbes combate el racionalismo que, pretendiendo hacer juez soberana a la Razón Universal, hace en realidad soberana a la razón o conciencia individual, segura de que *su* razón es la única válida, y por lo tanto la subvierte contra la autoridad constituída y perpetúa la disputa y la escisión. "Doctrina repugnante a la sociedad civil —escribe— es que cualquier cosa que un hombre hace contra su conciencia, es un mal, y deriva de la presunción de hacerse a sí mismos jueces del bien y del mal, porque la conciencia de un hom-

[8] Lev, C. VI. (En la ed. ital. Vol. I, p. 43).
[9] Lev, d. XVIII, XIX. *De cive* C. VI, p. 9, C. XII, I y sig.

bre y su juicio son la misma cosa, y el juicio como también la conciencia, puede ser erróneo" [10]

Esta condena de la razón, este reconocimiento del predominio de la autoridad, encuentra lugar explícitamente en el positivismo, especialmente en Gabelli con su proposición: "No podemos creer en nuestra conciencia".[11] También encuentra un eco profundo en Nietzsche,[12] quien observa que lo efectuado por una moral o una legislación es el profundo instinto de que el automatismo produce la perfección en la vida y en la obra. Ahora hemos llegado al punto opuesto, a la más extrema conciencia, nos hacemos transparentes nosotros mismos y la historia, alejándonos, de ese modo, de la perfección en el ser, en el hacer, en el querer. Según Nietzsche, precisamente del hecho de que el nihilismo llegue así hasta su último extremo [13] y la lógica de todos nuestros ideales sea pensada en él hasta el fin, terminará por emanar la "voluntad de poderío".

Siempre en el período moderno, pero en otras direcciones filosóficas, sostienen la idea de autoridad, como determinante del derecho y de la moral: F. J. Stahl (autoridad divina), Georg Simmel (autoridad del grupo social), como totalidad sobre cada individuo y también de la

10 LEVY STRAUSS: trad. ital., V. I, p. 226.

11 GABELLI: *L'Uomo e le Scienze Morali*, ed. Lemmonier, pág. 187.

12 FRIEDRICH NIETZCHE, *Der Wille zur Macht*, 68.

13 Ibidem, Pref. 4.

totalidad de los estados de conciencia sobre el estado de conciencia individual,[14] y sobre todo con gran rigor y precisión, Kirchmaun [15], un escritor poco conocido, pero agudo y penetrante.

14 GEORG SIMMEL: *Einleitung*, etc.

15 T. H. V. KIRCHMAUN, *Die Grundbegriffe des Rechts, etc.* (Leipzig, 1873).

XVII

CONCLUSIÓN

La razón no se adapta a la realidad de las cosas en general, ni del mundo humano en particular. Tal la tesis que resulta de estas páginas.

Si el racionalismo, el idealismo absoluto, la filosofía del espíritu, pudieran encontrar aplicación en la realidad misma, fuera de las fantásticas interpretaciones que de la realidad hacen sus sectarios, producirían la disgregación y la muerte. Para que se mantenga la vida, para que perdure la solidaridad humana, necesitamos de elementos irracionales. No son eliminables. Ningún retorcimiento, por audaz que sea, puede hacerlos aparecer reductibles a la razón o solubles en el espíritu. El racionalismo se quiebra contra las cosas.

Aceptado, sobre esta base, el escepticismo, se muestra en estas páginas como una filosofía de la autoridad; en sustancia, como un conformismo; como la única doctrina que, al mantenerse o al constituirse la autoridad, pueda servirles de base, a ella y al conformismo.

Puede ser seductor, y hasta un deber, rebelarse contra la autoridad y el conformismo, cuando su imperio está extendido, formidable y potente sobre todas las esferas de la vida política, económica, religiosa, científica, moral del individuo; y, combatiéndolos, devolver la libertad, al menos a algún margen de esa vida.

Pero, en el momento presente, tanto en el campo político, económico y espiritual, la necesidad más profunda y la sed más viva, son la necesidad y la sed de autoridad, sea cual sea. Por lo tanto, no parece incongruente ni inoportuno, presentar una filosofía de la autoridad, y —aniquilado el falso artificio racionalista que identifica ley y libertad— poner de relieve las antiguas, sólidas bases irracionalistas de la fuerza, la guerra, la revolución, la imposición, el mero imperio.

Sólo sobre estos fundamentos puede asentarse una autoridad que no se volatilice en el capricho de aquellos sobre los que debe ejercitarse. Tales son los sólidos medios que, a despecho de las palabras, se ven ahora, y se verán más todavía, operando la actual transformación del mundo.

ÍNDICE